بسم الله الرحمن الرحيم

مصطلحات ومفاهيم

إعداد
الشيخ عبد الآخر حماد الغنيمي

مقدمة

إن الحمد
شرور أنفسنا
يضلل فلا هاد
وأشهد أن مح
وسلم.

وبعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله عز وجل، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ثم أما بعد:

فهذه مجموعة مقالات ودراسات متنوعة كتبت في فترات متفاوتة، وأحوال متباينة، غير أنه يجمع بينها أن الحديث فيها يدور حول بعض المصطلحات والمفاهيم التي كثر الحديث عنها في الفترات الأخيرة، وقد كان الهدف العام من كتابة تلك الموضوعات هو تحرير القول في تلك المفاهيم والمصطلحات، وبيان ما قد يقع عند البعض من خطأ أو لبس في فهمها.

وكانت هذه الدراسات قد نشرت في بعض الدوريات الإسلامية من قبل فرأيت أن أجمعها في كتاب لعل نفعاً عاماً يقع من وراء ذلك، وقد اقتضى الأمر إعادة النظر في مادتها من بسط لمختصر أو حذف لمكرر أو زيادة فائدة ونحو ذلك.

والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

عبد الآخر حماد الغنيمي
11/6/1419
1/10/1998

تمهيد

أرى قبل البدء في ما نحن بصدده أن أشير إلى أمرين أراهما وثيقي الصلة بموضوع هذه الدراسات:

1) أما الأمر الأول فيتعلق بقضية المصطلحات ووجوب تحديد المقصود منها ذلك أننا تعلمنا من علمائنا أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وكان مقصود أهل العلم من ذلك أن العبرة بالمسمى لا بمجرد الاسم، فحينما يكون هناك عقد شركه مثلاً ينص على أن يساهم شخص بعمله والآخر بماله والربح على ما اصطلحا عليه، فإن هذا العقد صحيح إذا ما استوفيت شروط معينة، ولا يضر بعد ذلك أن يُسمِّيَه أهلُ الحجاز قراضاً بينما يسميه أهل العراق مضاربةً.

غير أن هذه القاعدة صارت تستعمل الآن في غير موضعها؛ فعلى سبيل المثال تجد من الإسلاميين من ينادى بالنظام الديمقراطي زاعما أن الإسلام لا يمنع مثل هذا النظام، فإذا سألته عن الديمقراطية التي يجيزها الإسلام راح يشرح لك قواعد الشورى الإسلامية لتكتشف أن تلك الديمقراطية الجائزة ليست هي الديمقراطية التي نعرفها في كتابات الغربيين وواقعهم، ويبقى بعد ذلك أن لبساً كبيراً قد حدث عند طائفة من الناس لم يأخذوا من الفتوى إلا عنوانها الذي يجيز الديمقراطية دون نظر إلى مضمونها.

ولو أنصف الكتاب والعلماء لرجعوا إلى الاصطلاحات الشرعية، فإن ((التعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية، هو سبيل أهل السنة والجماعة)) [1]، كما قال شارح الطحاوية، وليس يعني ذلك أن نهجر كل مصطلح جديد فإن ((السلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معان صحيحة... بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق)) [2]، والواجب حينئذ أن نتوقف في هذه الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها في النصوص الشرعية فلا تطلق ((حتى ينظر في مقصود قائلها فإن كان معنى صحيحاً قبل لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة)) [3].

وهذه النصوص التي نقلناها تبين لنا كيف كان علماؤنا يهتمون بتحديد معاني المصطلحات قبل الحكم عليها وكيف كانوا يتحاشون الألفاظ المجملة التي قد يحمل معناها حقاً وباطلاً فكيف إذا كان اللفظ يحمل في أصل معناه محادة الله ورسوله كما سيأتي بمشيئة الله عند الحديث عن الديمقراطية؟

2) وأما الأمر الثاني الذي أود التنبيه إليه فيحسن أن أستعير له مقولة الإمام أحمد: ((لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين)) [4].

---

[1] شرح الطحاوية ص: 70-71.

[2] المصدر السابق ص: 20.

[3] المصدر السابق ص:261.

[4] انظر مدارج السالكين لابن القيم: (2/359).

وكان مقصوده رحمه الله الرد على أهل البدع الذين يفـترون على أهل السنة مثبتة الصفات فيرمونهم بـأنهم مشـبهة مجسـمة، فبين رحمه الله أنه مهما شنع بنا المشنعون فلن نـتردد في إثبـات ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليـه وسـلم من غير تشبيه ولا تكييف ولا تحريف ولا تأويل.

ووجه استعارة هذا القول هنا أنـك لا تـزال تطـالع بين الفينـة والفينة كتابات يتولى كبرها قوم من العلمانيين وفلول الشـيوعيين تمارس على دعـاة الحـق نوعـاً من الإرهـاب الفكـري، يهـدف إلى منعهم من الصدع بالحق وبيان حكم الله في ما تموج به حياتنا من خروج على الشرع الحـنيف؛ فكلمـا بيَّن عـالم أو طـالب علم حكم الله في شيء من هذه الأمور المخالفة لشرع الله انبرى له هـؤلاء القـوم متهمين إيـاه بأنـه يكفِّر المسـلمين وأنـه أصـولي متطـرف يحمل فكر الخوارج، إلى غير ذلك من التشنيعات والأكاذيب.

وعلى كل حـال فهـذه شنشـنة نعرفهـا من أخـزم كمـا يقـول المثل العربي، غـير أن المشـكلة هنـا تكمن في تـأثر بعض الـدعاة بهذا الإرهاب الفكـري، حـتى صـارت كلمـات بعضـهم أقـل حسـماً ووضوحاً في الحكم على ما يخالف شرع الله، وصرنا نــرى البعض يردد بمناسبة وبغير مناسبة أنه ليس من أهل التفكير ولا علاقة لـه بمن يسمونهم بالمتطرفين.

والحق أننا نعلم جيداً ما جاء في وعيـد من كفَّر مسـلماً بغـير حق، غير أنه لا يصح أبـداً أن تمنعنـا شـناعة المشـنعين من إطلاق الحكم بالكفر على كل ما دلت النصوص الشرعية على أنه كفر.

وإنه لا ينبغي أن نعبأ كثيراً بأساليب التشنيع والإرهاب الفكري الـتي يلجـأ إليهـا أولئـك العلمـانيون، فهم مـا بين معانـد وجاهـل لا يعرف من أمر الدين شيئاً.

وعلى سبيل المثال فقد دار بالقاهرة منـذ سـنوات حـوار بين الإسلام والعلمانية في مقـر جمعيـة تسـمى جمعيـة نهضـة المـرأة العربية، حيث ألقت الكاتبة صافيناز كـاظم محاضـرة عن الحجـاب ووجوبه وأهميته وما تتعـرض لـه المـرأة المسـلمة من مـؤامرات، فانبرى لها جماعة من أولئك العلمانيين يردون عليهـا فـانظر مـاذا قالوا؟

قال أحدهم: ((إن العلمانية المصرية لها خصوصية تخالف بهـا غيرها؛ فإن الدستور المصري ينص على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً))، ولقد كـذب واللـه في مـا قـال؛ فـإن كـان صـادقاً فليقل لنا في أي مادة من مواد الدستور يوجد هذا النص؟

وقالت إحداهن في معرض دفاعها عن العلمـانيين: إنهم - أي العلمانيين - يتحدثون العربية جيداً، ويقولون عن السـيارة (عربيـة) وليس (أوتومبيل).وهذا باطل تغني حكايتـه عن تكلـف الـرد عليـه، لكني أشير فقـط إلى أن هـذه المتحدثـة لفـرط جهلهـا لا تعلم أن

إطلاق كلمة (عربية) على السيارة ليس عربياً؛ لأن الكلمة مأخوذة من التركية وأصلها (عربة)، فلما نُقلت إلى اللهجة المصرية حُرِّفت إلى (عربية).

أما فرج فودة فقد قام يعطي الحاضرين محاضرة في الفرق بين الحلال والواجب، فجاء بكلام يجافي العقل والمنطق، فضلاً عن مخالفته لما أجمعت عليه الأمة وبينه علماء الأصول، ذلك أنه يفرق بين الحلال والواجب فيقول إن الشيء قد يكون حلالاً بمعنى أنه قد فعله الرسول صلى الله عليه وسلم لكنه لا يكون واجباً إذا كانت ظروف عصرنا لا تقبله، ويضرب على ذلك أمثلة منها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمر العُرنيين بشرب ألبان الإبل وأبوالها، وعليه فذلك حلال لكنه ليس بواجب، ثم يتساءل في سخرية ووقاحة: ((هل كون ذلك حلالاً يجعل واحداً يأتي في شارع سليمان وينشيء محلاً للعصير ويقول بول البعير شِفا وخمير؟)).

وهذه وقاحة منقطعة النظير، لا يجدي مع أمثال صاحبها حوار ولا نقاش، وإنما ذكرناها وما قبلها لنبين للقاريء مدى ما وصل أمر العداء لشرع الله لدى قوم يزعمون الإسلام، وتقوم قيامتهم إذا تجرأ بعض أهل العلم فقال لهم إن ما تقولونه يخالف عقيدة الإسلام.

ولذا فالواجب على دعاة الإسلام أن لا يلقوا بالاً لأمثال هؤلاء القوم وأن لا يحملهم ضغط الواقع وضعف المسلمين على مسايرة دعاوى العلمانيين، فإننا لو سرنا وراء ما يدَّعون لأوشكنا أن نخالف ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(1)
لماذا نرفض الديمقراطية

هذه مناقشة هادئة لقضية الديمقراطية وموقف الإسلام منها، دفعني إلى كتابتها مقالات كتبها الكاتب الأستاذ فهمي هويدي دعا فيها إلى التصالح مع الديمقراطية بدلاً من مخاصمتها والاشتباك معها.

وكانت بداية إحدى تلك المقالات أنه يرى أن الإسلام يُظلم حين يقال إنه ضد الديمقراطية وكانت نهاية تلك المقالة إنكاره على من يرفضون الديمقراطية من الإسلاميين واعتباره ذلك الرفض شذوذاً على الخطاب الإسلامي العام.

ولما كانت قضية الديمقراطية إحدى القضايا التي تطرح نفسها على الساحة الإسلامية ويكثر حولها الجدل هذه الأيام، ولما كان إطلاق القول بأن الإسلام لا يرفض الديمقراطية، وكذا القول بشذوذ من رفض الديمقراطية يحتاجان إلى شيء من التعقيب والبيان فقد رأيت أن أناقش هنا تلك القضية المهمة وذلك من خلال النقاط التالية:

1) بيان الموقف الشرعي من الديمقراطية مدعماً بالدليل.
2) بيان مدى موافقة هذا الموقف لخطاب الإسلاميين العام أو شذوذه عنه.
3) الديمقراطية هي الوجه الآخر للديكتاتورية.

أولاً: الموقف الشرعي من الديمقراطية:

حينما سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن التتار بيَّن أن الحكم عليهم مبنى على أصلين: أحدهما المعرفة بحالهم، والثاني معرفة حكم الله في أمثالهم[1].

والواقع أن هذا المسلك الذي سلكه شيخ الإسلام هو المسلك الواجب الاتباع في كل حالة يراد معرفة حكم الشرع فيها، ولذلك نقول في القضية التي نحن بصددها: لابد من التعرف على الديمقراطية نظرية وتطبيقاً ثم بناء على ذلك نستطيع معرفة حكم الله فيها من خلال نصوص الشرع الحنيف:

ما الديمقراطية؟

إن المعروف لكل مبتديء في دراسة الفكر السياسي أن الديمقراطية كلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين: **(**Demos**)** وتعني الشعب و **(**Kratas**)** وتعني السلطة فيكون معنى الديمقراطية أنها ذلك النوع من الحكم الذي تكون السلطة فيه للشعب.

وأول من مارس الديمقراطية هم الإغريق وذلك فيما سُمي بحكومة المدينة في مدينتي أثينا وإسبرطة حيث كان كل أفراد الشعب من الرجال يشاركون في كل أمور الحكم من انتخاب الحاكم وإصدار القوانين وغير ذلك، وهذه الصورة الأولية من الديمقراطية هي التي يطلق عليها الديمقراطية المباشرة أي التي يشارك فيها الأفراد بصورة مباشرة في الحكم والتشريع دون الحاجة إلى اختيار من ينوب عنهم في ذلك.

وقد انتهت هذه الصورة من الديمقراطية تقريباً، وذلك بانتهاء حكومتي المدينة في أثينا وإسبرطة، ولكن ظلت فكرة الديمقراطية محفوظة في ذاكرة التاريخ حتى كان عصر النهضة في أوربا وخاصة بعد الثورة الفرنسية حيث بدأت أوربا تبحث عن بديل لما كانت تعيشه من بطش الملوك وظلم الكنيسة، وكان ذلك البديل هو استخراج الديمقراطية من مخزن التاريخ؛ إذ لم يكن لديهم من الدين الحق ما إليه يحتكمون.

وتم إدخال بعض التعديلات على الصورة الأولية للديمقراطية فصار منها ديمقراطية غير مباشرة تعني أن الشعب يختار نواباً

---

[1] مجموع الفتاوى (28/554).

عنه يمثلونه في الحكم وتشريع القـوانين، وصـار منهـا ديمقراطيـة شبه مباشرة تعني أن يختار الشعب ممثلين ينوبون عنــه ويحتفــظ مع ذلك لنفسه بممارسة بعض السلطات عن طريق الاســتفتاءات العامة ونحوها.

واقتضى ذلك وجود أحزاب سياسية تتنـافس فيمـا بينهـا على الفوز بأصوات الجماهير للوصول إلى سدة الحكم.

وتم أيضاً إدخال بعض الضمانات والحقوق التي تكفل للأفـراد حرياتهم ومن ذلك الحقـوق السياسـية كحـق الفـرد في التصـويت والترشيح للمجالس النيابية والمناصب العامة وغير ذلك.

غير أن جوهر الديمقراطيـة بقي كمـا هـو مشـتقاً من الأصـل اللغوي للكلمة فالشعب هو الذي يســن القــوانين والتشــريعات إن لم يكن بصورة مباشرة فبصورة غير مباشرة.

والمفترض في ظـل الأنظمــة الديمقراطيـة وفـق مـا يقــرره منظورها أن يكون النــواب المنتخبــون معــبرين عن إرادة الشــعب ولكن هذا ما لا يحدث في معظم الأحيان أو على حد قول الأســتاذ المودودي عن نظام الانتخابـات في البلاد الغربيـة: ((فلا ينجح فيـه إلا من يغري الناس ويستولي على عقولهم وألبابهم بمالــه وعلمــه وذكائــه ودعايتــه الكاذبــة... ثم يصـبح هــؤلاء النــاجحون آلهــة لهم يشــرعون مــا يشــاءون من القــوانين لا لمصــالح الجمهــور بــل لمنافعهم الشخصية ومصـالح طبقـاتهم المخصوصـة الـتي ينتمـون إليها فهذا هو الداء العضال الذي أصيبت به أمريكا وإنجلترا وسـائر البلاد التي تدّعي اليوم أنها جنة الديمقراطية)) [(2)].

هذا ما يحدث في ظل الديمقراطية في صورتها الأصلية فــإذا انتقلنــا إلي الديمقراطيــة في نســختها المــزورة وأعــني بهــا تلــك الديمقراطية العرجاء التي تســود بعض بلاد المســلمين والــتي هي في حقيقتها مجرد قناع تستر به الأنظمــة ديكتاتوريتهــا واســتبدادها فسنكتشف أن الجوهر باق كما هو وهو أن الناس يشرعون للناس فمجلس الشعب في مصر مثلاً هــو الــذي يتــولى ســلطة التشــريع بحسب ما جاء في المادة (86) من الدستور وقد كُتب على مبنــاه عبارة: (الديمقراطية هي توكيد السيادة للشعب).

وسواء كانت المجالس النيابية في هذه البلدان تسن القوانين بإرادة أعضائها الحرة أو بإملاء من الحاكمين فالنتيجة التي نريد أن نصل إليها واحدة وهي أن الناس يُعطون الحق في التشريع ووضع القوانين.

وبعد هــذا العــرض لمعــنى الديمقراطيــة وشــيء من تاريخهــا وواقعها نستطيع توضيح الحكم الشرعي فيها على النحو التالي:

---

(2) نظرية الإسلام السياسية ص: 18.

1) قضية التشريع

إن جوهر الديمقراطية كما رأينا هو إعطاء الناس حق التشريع وأن يحكم الناس أنفسهم بما يشاءون وهذا القدر كما رأينا متحقق في كل ما نعلمه من صور الديمقراطية.

وهذه القضية هي لب الخلاف بين الإسلام والديمقراطية فالإسلام يقرر في جلاء ووضوح أن حق التشريع هو حق خالص لله عز وجل، فالحرام ما حرمه الله والحلال ما أحله الله، وليست هذه القضية مسألة فرعية كما قد يظن البعض بل هي قضية متعلقة بأصل العقيدة، وعلى من يماري في ذلك أن يتدبر قول الله عز وجل: {**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**} (الشورى: 21)، وقوله: {**أَلَمْ تَرَ إِلى الَّذِينَ يَزعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً**} (النساء:60)، وقوله تعالى: {**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسلِيماً**} (النساء: 65).

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله في رسالة تحكيم القوانين عن هذه الآية: ((وقد نفى الله سبحانه الإيمان عمن لم يحكموا النبي صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم نفيا مؤكدا بتكراره أداة النفي وبالقسم))[3].

وقد نقل ابن كثير رحمه الله الإجماع على كفر من اتخذ لنفسه شريعة غير شريعة الله فقد قال عند حديثه عن الياسا التي وضعها جنكيز خان ليحكم بها بين أتباعه: ((فمن ترك الشرع المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين))[4].

فإذا كان الأمر بهذه المثابة فإن السؤال الذي نطرحه على من ينادون بالديمقراطية من الإسلاميين هو: لمن تكون الحاكمية في المجتمع الديمقراطي الذي تنشدونه؟ وهل يجوز للناس أن يشرعوا لأنفسهم من دون الله؟

إن قلتم إن للبشر الحق في أن يشرعوا لأنفسهم ما يشاءون، قلنا أغضبتم ربكم وخالفتم إسلامكم وقلتم قولاً عظيماً، وإن قلتم بل نريد ديمقراطية لا تعطي للناس حق التشريع من دون الله فإنه لا حكم إلا لله، قلنا فهذه ليست ديمقراطية إذن وإنما هي الإسلام فلم تبحثون عن أسماء أخر أو لا يكفيكم ما سماكم الله به؟

---

3) رسالة تحكيم القوانين ص: 5.

4) البداية والنهاية (13/128).

وإذا كـان هنـاك من العلمـاء المعاصـرين من يقـول: ((ليس يلزم من المناداة بالديمقراطيـة رفض حاكميـة اللـه للبشـر فـأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم وإنما الـذي يعنونـه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية...)) [5]. فإننا نقول لـه: ونحن لم يخطر ببالنا ونحن نرفض الديمقراطية أنه يمكن أن تكون هناك ديمقراطية تتخلى عن جوهرها وهـو إعطـاء البشـر حـق التشـريع لأنفسهم وهذا النوع من الديمقراطية لم يوجـد بعـد حسـب علمنـا بالتاريخ وبالواقع، ومن شاء أن يفترض هذا النوع من الديمقراطية في ذهنه ثم يحكم عليـه بـالقبول فليفعـل، لكن ليس من حقـه أن يُخطِّيء غيره ممن استند إلى واقع ملموس رأى فيه مخالفة شرع الله فرفضه.

ونحن حين نرفض الديمقراطية ونراها نقيضاً للإسلام، فلسـنا نوقع هذا الحكم علي الذين ينادون بالديمقراطيـة من الإسـلاميين، الـذين خُدعوا فظنـوا أنـه يمكنهم أن ينـادوا بالديمقراطيـة نظامـاً للحكم وأن يحتفظوا في نفس الـوقت بأصـولهم الإسـلامية، ولكنـا نقول لهم ما قاله الأسـتاذ محمـد قطب: ((وفي العـالم الإسـلامي كتـاب ومفكـرون ودعـاة مخلصـون مخـدوعون في الديمقراطيـة يقولون نأخذ ما فيها من خير ونترك مـا فيهـا من شـرور، يقولـون نقيـدها بمـا أنـزل اللـه ولا نـبيح الإلحـاد ولا نـبيح التحلـل الخلقي والفوضى الجنسـية، إنهـا إذن لن تكـون ديمقراطيـة إنمـا سـتكون الإسلام، إن الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشـعب، إنهـا تولى الشعب سلطة التشريع فإذا ألغى هذا الأمر أو قيـد بـأي قيـد فلن تكون هي الديمقراطية التي تقوم اليوم بهذا الاسـم. واسـألوا الديمقراطيين، قولوا لهم: نريد أن نحكم بما أنـزل اللـه ولا يكـون للشعب ولا لممثليه حق وضع القوانين إلا فيمـا ليس فيـه نص من كتاب أو سـنة ولا إجمـاع من علمـاء المسـلمين... سـيقولون علي الفور إن هذه ليست الديمقراطية التي نعرفهـا ففي الديمقراطيـة يشرع الناس في جميع الأمور... سـيقولون ابحثـوا عن اسـم آخـر لما تريدون.. اسم غير الديمقراطية، فإذا كان كـذلك فلمـاذا نصـر نحن على تسمية نظامنا الذي نريده باسم الديمقراطية؟ ولمـاذا لا نسميه باسم الإسلام)) [6].

2) قضية التعددية الحزبية:

إن النقطـة الثانيـة الـتي نـرفض لأجلهـا الديمقراطيـة هي موضوع التعددية الحزبية بمـا تعنيـه من إفسـاح المجـال لكـل من شاء أن يشكل حزبا، فإنه وإن كانت النقطة الأولى كافية في هدم بناء الديمقراطية باعتبارهـا مسـألة عقديـة إلا أنـه لا يمكن إغفـال قضية الأحزاب عند الحديث عن الديمقراطية فنحن نعلم أن حريـة تكوين الأحزاب سـمة أساسـية من سـمات الأنظمـة الديمقراطيـة الغربيـة، اللهم إلا في تلـك الصـورة المباشـرة من الديمقراطيـة

---

(5) نقل ذلك الأستاذ فهمي هويدي عن الدكتور يوسف القرضاوي في أهرام 18/8/1992.

(6) مذاهب فكرية معاصرة ص:253-254.

والتي انتهت ولم يعد لها وجود إلا في بعض مقاطعات سويسرا وبعض المدن الصغيرة في ولاية (نيو انجلند) الأمريكية[7].

وإذا كانت حرية تكوين الأحزاب مكفولة في ظل النظام الديمقراطي فإن السؤال الذي نوجهه للمنادين بالديمقراطية من الإسلاميين هو: هل توافقون على تشكيل حزب ماركسي أو علماني في الدولة الإسلامية الديمقراطية التي تنشدونها؟

وقد كنت أظن الإجابة عن هذا السؤال سهلة ومحددة حيث لا مفر أمام الإسلاميين من القول بأن الإسلام لا يجيز تكوين حزب من هذا القبيل؛ إذ كيف يسمح في مجتمع مسلم أن يقوم حزب يطالب بالردة عن دين الله؟ وأرجو أن لا يستغرب البعض قولي هذا فإن هذا الذي يدعو إليه الماركسيون والعلمانيون ما هو إلا ردة عن شرع الله إذ قد بينا من قبل أن من دعا إلى نبذ شريعة الله وتحكيم أهواء البشر فقد دعا إلى الكفر ومن دعا مسلماً إلى كفر فقد دعاه إلى الردة عن دينه، ونحن وإن كنا لا نكفر كل مسلم انتمى لتلك الأحزاب الكفرية لاحتمال قيام مانع كجهل ونحوه فإننا نقول: إنه لا يجوز لنا أن نتردد في الحكم على فكرهم وأقوالهم المناقضة لشرع الله بأنها كفر، كما بين العلماء في التفرقة بين إطلاق القول بأن من فعل كذا فقد كفر، وبين تكفير الشخص المعين الذي فعل ذلك الفعل، حيث لا يكفر الشخص المعين إلا بتوافر شروط وانتفاء موانع[8]، والواجب في دولة المسلمين أن يناقش هؤلاء الذين يفعلون كفرا أو يقولون كفرا وأن يبين لهم الأمر فإن أصروا بعد الحجة والبيان فحكم المرتد معروف: **(من بدل دينه فاقتلوه)** [9]

وعلى نفس المستوى تكون الإجابة لو كان السؤال عن حزب نصراني مثلا فإنه ليس لهم أن يكونوا حزبا يطلبون من خلاله أن يحكموا المسلمين لأنه لا يجوز أن يحكم المسلمين غير مسلم، ولأن هؤلاء سيعرضون برنامج حزبهم بما يتوافق مع معتقداتهم الباطلة ثم يطلبون من الناس انتخابهم وإقرارهم على باطلهم هذا، والكافر الأصلي وإن كان يقر على كفره ويكون له بموجب عقد الذمة أن نحميه وندافع عنه إذا ما أدى ما عليه من الواجبات التي يلزمه إياها عقد الذمة فإنه ليس من حقه أن يطالب بأن يكون له الحكم في بلاد المسلمين.

---

(7) انظر كتاب مشكلات في العلوم السياسية للدكتور أحمد جمال ظاهر (2/40).

(8) انظر في ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية (12/484)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز ص:437.

(9) أخرجه البخاري (3017)، (6922) وأبو داود (4351) والترمذي (1458) والنسائي (7/104) وابن ماجه (2535) من حديث ابن عباس مرفوعاً.

هـذه الإجابـة مـا كنت أظن أن سـيكون عليهـا خلاف بين من يحتكمون جميعاً إلى النصوص الشرعية، وعليـه كنت سأقول كما قلت في النقطـة الأولى: إذن ليس مـا تـدعون إليـه ديمقراطيـة بـالمعنى المعـروف للديمقراطيـة، هكـذا كنت أظن ولكن ملخصاً نشره الأستاذ فهمي هويـدي لنـدوة عقـدت بالقـاهرة شـارك فيهـا بعض الإسلاميين حول هذه القضية أصابني بخيبة أمل شديدة.

فإنَّ هناك من قال: ((إننـا لا نسـتطيع أن نمنـع تيـارًا سياسـيا قائماً في زماننا علمانياً كان أم ماركسيا لمجرد أنه يتعارض مع مـا يتصـوره البعض للإطـار الإسـلامي، وليكن صـندوق الانتخابـات هـو الحكم بيننا)) [10]. هكذا قيل وكأن الخلاف بين الإسلام والماركسية عند هؤلاء كالخلاف بين الشـافعية والحنابلـة. وهنـاك من قـال إنـه ((طالمـا إلـتزم الجميـع بقطعيـات الشـريعة فضـلاً عن العقيـدة فلتتعدد الأحزاب ولتختلـف علمانيـة كـانت أم قوميـة أو ماركسـية وليتنافس الجميع لأجل الصالح العام)) [11].

وكان رأي الكاتب أنه يكفي في ذلك الالتزام بالعقيـدة فقـط، وفـرَّق بين فـريقين من العلمـانيين والماركسـيين فهنـاك فريـق يخاصم الدين والعقيدة فهؤلاء لا مكان لهم، وهناك فريـق آخـر هم مؤمنون موحدون بالله ولكن لـديهم تحفظـات على علاقـة الـدين بالسياسـة، وفيهم شـرفاء اتخـذوا مـوقفهم ذلـك دفاعـاً عن قيم شريفة كالحرية والديمقراطية والمساواة، وهؤلاء في نظر الكاتب ينبغي أن يقبلوا ضمن الخريطة السياسية وأن يعترف لهم بالوجود والشرعية والحق في المشاركة [12].

والأدهى من ذلـك أنـه افـترض في مقـال آخـر أن يكـون الإسلاميون قـد وصـلوا إلى الحكم في بلـد مـا، ثم في الانتخابـات التالية فاز بالأغلبية تيار علماني يتبنى الفصل بين الدين والسياسة فماذا يجب على الإسـلاميين حينئـذ؟ وكـانت إجابتـه السـريعة أنـه يتعين على الإسـلاميين أن يسـلموا السـلطة إلى الفريـق الـذي اختاره الشعب، ثم ذكر أنه استفتى الشيخ القرضاوي فأجابـه بأنـه ((ما دام الإسـلاميون قـد وصـلوا إلى السـلطة وملكـوا أدواتهـا ثم فقدوا ثقة الناس فإن هذا يعني أن ثمـة قصـوراً شـديداً في أدائهم ينبغي أن يتحملوا المسئولية عنه وأن يتركوا السلطة لغيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم)) [13].

وهذه الأقوال كلها لا تستند إلى دليل صحيح من كتاب أو سنة أو إجمـاع، وعلى أصـحابها أن يراجعـوا أنفسـهم وأن لا يسـمحوا لضغط الواقع المرير أن يؤثر على الرؤية الشـرعية الـتي يجب أن تستند أولاً وقبل كل شيء إلى الدليل الشـرعي.فأمـا القـول بأنـه طالما التزم الجميع بقطعيات الشريعة فضلاً عن العقيـدة فلتتعـدد

---

(10) جريدة الأهرام عدد 25/8/1992 م.
(11) المصدر السابق نفس العدد.
(12) المصدر السابق نفس العدد.
(13) جريدة الأهرام عدد 8/9/1992.

الأحزاب... الخ، فإني أقول لصاحبه: إن الشيوعي أو العلماني أو غيره ما دام قد التزم بالعقيدة وبقطعيات الشريعة فإنه لن يكون شيوعياً ولا علمانياً؛ لأنه قد التزم الإسلام منهجاً للحياة وهذا ما تقرره العقيدة وقطعيات الشريعة، بل أقول إن صاحب هذا الحزب سيصير إسلاميا قد يختلف مع إخوانه الآخرين في بعض الفروع لكنه لا يمكن بحال أن يسمى شيوعيا أو علمانيا. وأما القول بأنه يكفى أن يلتزم الجميع بالعقيدة فإني أسأل صاحبه: وما العقيدة في نظرك؟ أهي أن يقر الناس بأن هناك ربا خلق هذا الكون وأنه سبحانه الرازق المحيى المميت..؟، إن كنت تعنى ذلك فمشركو العرب كانوا يقرون بذلك كما قال تعالى: {**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأرضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ**} (الزخرف: 9).

أما العقيدة بمعناها الصحيح فتشمل توحيد الألوهية والذي من مفرداته أنه لا حكم إلا لله وقد بينا من قبل كيف نفى الله الإيمان عمن لم يحتكم إلى شريعة الله ونقلنا الإجماع على كفر من احتكم إلى غير شرع الله، ومتى اعتقد أهل حزب معين أنه لا حكم إلا لله فقد خرجوا عن اسم العلمانية أو الشيوعية وصاروا إسلاميين.

وأما التفرقة بين العلمانيين الرافضين للشريعة والآخرين الذين يسميهم الكاتب مؤمنين موحدين ولكن لهم بعض التحفظات على الشريعة فإننا نقول: ما دام هؤلاء القوم مؤمنين موحدين فما الذي يخوفهم من إقامة شرع الله؟ إن المؤمن الموحد لا يمكنه أبداً أن يتخوف من شرع الله عز وجل، وتحفظ هؤلاء على علاقة الدين بالسياسة يخشى أن يكون معناه أنهم يتخوفون من حكم الله ورسوله، وهذا من الحرج الذي نفى الله عز وجل الإيمان عن أصحابه في قوله تعالى: {**فلا وربك لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسلِيماً**} (النساء: 65).

وعلى كل حال فإن الحديث هنا ليس عن أفراد بعينهم يوافقون أو يتحفظون، ولكن الحديث عن أحزاب وبرامج وأفكار، فهؤلاء المعتدلون من العلمانيين والماركسيين ماذا سيحوي برنامجهم؟ هل سيقبلون تحكيم شريعة الله أم لا؟ وعلى ضوء إجابتهم يكون الحكم عليهم، أما التحفظ والتوجس فلا أدري كيف سيعبر عنه أولئك المعتدلون في برامجهم.

إن البرامج لابد أن تتسم بالوضوح، وشريعة الله لا تقبل التمييع ولا أنصاف الحلول، فليعلن هؤلاء رأيهم واضحاً في قضية القضايا وهي مسألة الحاكمية والتشريع حتى يحكم عليهم حكماً صحيحاً.

وأصل الآن إلى الذين قالوا بأنه لا مانع من قيام حزب ماركسي أو علماني وليكن صندوق الانتخابات فيصلاً بيننا وبينهم،

وكذلك الفتوى الخاصة بأن على الإسلاميين إن كانوا في الحكم وإنتخب الشعب غيرهم أن يتركوا الحكم لمن اختاره الشعب، فأقول: لن أعيد ما قلته من أدلة على بطلان قيام حزب على مثل هذه الأسس الأرضية، ولكني أذكر آية واحدة من كتاب الله هي قوله عزوجل: {**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً}** (الأحزاب:36)، فإن هذه الآية تبين في جلاء ووضوح أن المسلمين ليس لهم الخيار في تنفيذ شريعة الله بل هم ملزمون باتباعها بلا مناقشة ولا جدال، وقد ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله أن من الكفر الأكبر المخرج من الملة أن يعتقد المرء أنه مخير في حكم الله[14] (أي في العمل به أو تركه)، والقول بأن الحَكَم بيننا وبينهم صندوق الانتخابات معناه أن يقال للناس هل تريدون أن تُحكموا بشريعة الله أم بالماركسية أو العلمانية أو البعثية، أي تخييرهم في الأمر بعد إذ قضى الله فيه قضاء شرعياً مبرماً فقال سبحانه: {**إن الحكم إلا لله}** (يوسف: 40).

وأخطر من هذا أن يقال: إن الإسلاميين الذين وصلوا إلى الحكم عليهم أن يتركوه إذا اختار الشعب غيرهم؛ فإن معناه أن الحاكم المسلم الذي مكن الله له أن يحكم البلاد بشرع الله، عليه أن يسلم الأمر لمن يسوسه بشرعة الشيطان.

إن القضية هنا ليست قضية أفراد ولكنها قضية منهج فإذا رأت الأمة أن حاكمها قد قصر فيما أوجبه الله عليه وصار لا يصلح للولاية فإنها تعزله وتأتى بغيره ممن يتبعون نفس المنهج الإلهي ولا يصح أن يُترك للناس الخيار في اتباع أي منهج يشاءون، وحينما قلنا إن الديمقراطية تعنى حاكمية الشعب غضبتم منا وقلتم لا يلزم من المناداة بالديمقراطية ذلك، فها أنتم رجعتم إلى ما نفيتموه من قبل فأعطيتم الشعب الحق في اختيار أن يحكمه الإسلاميون بشرع الله أو أن يحكمه العلمانيون بغير شرع الله، فهل هناك تحكيم لغير الله أوضح من هذا؟

3) قضية المساواة:

إن من الأمور المعروفة في ظل الأنظمة الديمقراطية الغربية أن أبناء الوطن الواحد يكون لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات دونما تفرقة بين شخص وآخر بسب اللون أو الجنس أو العقيدة، وهذا مما يتعارض مع الإسلام فإن الإسلام وهو دين العدل المطلق لم يأت بالمساواة التامة المطلقة بين البشر، وهناك الكثير من الأحكام القطعية التي لا يسوي فيها الإسلام بين المسلم وغير المسلم، والله تعالى يقول: {**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ}** (القلم:35)، وليست هذه الآية خاصة بأمر الآخرة كما قد يفهم البعض؛ فإنه وإن كانت الآية في سياق الحديث عن الآخرة فإن لفظها عام في أن الله لا يجعل المسلمين كالمجرمين لا في الدنيا ولا في الآخرة، ويؤيد ذلك عدم المساواة بين

---

(14) مدارج السالكين (1/327).

المسلمين وغيرهم في كثير من الأحكام ألا ترى أن المسلم يجـوز له أن يتزوج كتابية بينما لا يجـوز أن يـتزوج كتـابي بمسـلمة، وقـد صح في الحديث أنه **(لا يقتل مسلم بكافر)**[15].

وأنا أضرب هنا مثالاً يتعلق بما نحن بصدده؛ وهو أنه في ظـل الأنظمة الديمقراطية فإن حق الترشيح لرئاسة البلاد مكفول لكـل مواطن تنطبق عليه شروط معينـة ليس من بينهـا شـرط الديانـة، وفي مصر فإن الدستور المصري ينص في مادته الثلاثين على أنـه يشـترط في من ينتخب رئيسـاً للجمهوريـة أن يكـون مصـرياً من أبـوين مصـريين ولم يشـترط أن يكـون مسـلماً، وبنـاءً على هـذه المادة فإنه يمكن أن ينتخب يهودي أو نصراني رئيساً لمصر ما دام مصرياً من أبوين مصريين، وقد سبق أن حكم النصراني (سـنجور) السـنغال وهـو بلـد مسـلم، والآن يحكم المسـلمين في إريتريـا النصـراني (أسياسـي أفـورقي) وكـل ذلـك يتم تحت شـعارات الديموقراطية.

أما في الإسلام فإن من البدهيات التي لا تحتاج إلى بيان أنـه لا يجـوز أن يـرأس دولـة المسـلمين غـير مسـلم، وأدلـة الشـرع واضحة في ذلك فالله تعـالى يقـول: {**وَأَطِيعـوُا اللَّهَ وَأَطِيعُـوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الأَمرِ مِنكُم**} (النساء:59)، فأولو الأمـر لا بـد أن يكونوا منا أي من المسلمين، وقد وقع إجمـاع الأمـة على هـذه القضية فلا نظن أحداً يماري فيها[16].

---

(15) قطعة من حديث أخرجه البخاري (111) والترمذي (1412) والنسائي (8/23) وابن ماجه (2658) من حديث علي مرفوعاً.

(16) غير أن هذا الذي كنا نظن أنه لا يماري فيه أحد قد وجدنا للأسف من يماري فيه ؛ ففي مقال آخر للأستاذ فهمي نشر بعد كتابة مقالاته السابقة بحوالي سنتين أو ثلاث ذكر أنه شارك في ندوة عقدت بالقاهرة انتهى أصحابها إلى أنه لا يلزم الآن أن يكون رئيس البلاد مسلماً، وليس لديَّ الآن نص تلك المقالة، ولكن مضمونها أن مجموعة ممن يمثلون التيار الإسلامي شاركوا في تلك الندوة وتدارسوا ورقة قدمها أحدهم وخلاصتها أن الشرط الذي كان يشترطه الفقهاء من كون الحاكم مسلماً قد انتهى زمنه الآن باعتبار أن الدولة الآن لا تقوم على أساس ديني ومن ثم فإنه يجوز أن يتولى رئاسة الدولة غير مسلم وقد ذكر الكاتب أن الحاضرين قد وافقوا على هذه الورقة إلا الأستاذ مصطفى مشهور الذي قال إنه لابد أن يراجع إخوانه في الجماعة في ذلك.والملاحظ أنه قد كثر في كتابات الأستاذ فهمي هويدي الحديث عن مثل هذه الندوات التي يشارك بالحديث فيها خمسة أو ستة ممن يمثلون في نظره تيار الوسطية والاعتدال بين الإسلاميين، حتى إذا انتهى هؤلاء إلى رأي نشره على أنه الرأي

والمقصود أننا نرفض الديمقراطية في صورتها الأصلية لعـدم أخـذها في الاعتبـار اختلاف النـاس في الـدين وتسـويتها بينهم من كل وجه فكيف إذا وجدنا في ديمقراطيتنا العرجاء أنه يسـمح لكـل من هب ودب بـأن يشـكل حزبـاً إلا الإسـلاميين، ونجـد كثـيراً من الكتاب العلمانيين الديمقراطيين يؤيدون ذلـك بـل ينـادون بالمزيـد من الكبت للإسلاميين وحـدهم، وقـد قـال وحيـد رأفت ذات يـوم - وقد كان نائباً لحزب الوفد أعرق الأحـزاب الديمقراطيـة العلمانيـة في مصر - قال: ((إن سلامة الأمة فوق الدسـتور))، وراح كبـيرهم يستشهد بتلك المقولة على صحة مـا يفعلـه نظامـه من إجـراءات قمعية ضد أبناء الحركة الإسلامية في مصر حـتى وإن خـالف ذلـك دستورهم وقانونهم الذي وضعوه بأنفسهم، ولعـل ذلـك يفسـر مـا قاله سلفه من أن ديمقراطيتهم لها أنياب.

الذي يتبناه مجمل الإسلاميين وأن ما عداه إنما هي هو أقوال شاذة باطلة.

والحق أن ما يصل إليه هؤلاء إنما هو مجرد أقوال لا تعبر إلا عن آراء أصحابها لا يمكن نسبتها إلى مجمل الإسلاميين في مصر أو غيرها، وإذا كان الأستاذ مصطفى مشهور وهو يمثل جماعة كبيرة لم يوافق على ما توصل إليه المجتمعون؟ بل إن أغلب فصائل العمل الإسلامي في مصر ترفض هذا الذي قيل، ثم أين رأي العلماء؟ فإنه لم يكن بين الحاضرين ممن ينسب إلى العلم الشرعي إلا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله الذي نسب إليه الأستاذ فهمي الموافقة على هذا القول فإن صح عنه ذلك فإنه مجرد رأي لواحد من أهل العلم يخالف النصوص الشرعية وإجماع العلماء سلفاً وخلفاً.

ولست أريد أن أخوض هنا في جدال عقيم مع أولئك النفر الذين نقل عنهم الكاتب ما نقل ؛ فالأمر كما أسلفنا أوضح من أن يحتاج إلى بيان، ويكفينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد شرع لنا القيام على الحاكم إذا بدا منه كفر كما في حديث عبادة بن الصامت (... وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). [أخرجه البخاري (7055)، (70569) ومسلم (1709)] فهل يعقل في شريعة تأمر بالخروج على الحاكم إذا خرج عن الإسلام أن ترضى بأن يكون الحاكم كافراً من حيث الأصل؟، وإذا كان المقصود من إقامة الحاكم في الإسلام أن يقيم الشرع وأن يحمي بيضة الإسلام وأن ينصر الدين فهل يقبل أن توكل تلك الأمور إلى غير مسلم؟ ورحم الله الجويني حيث يقول في غياث الأمم (ص 98): ((الإسلام هو الأصل والعصام فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه وارتفاع منصبه وانقطاعه فلو جدد إسلاماً لم بعد إماماً إلا أن يجدد اختياره)) أهـ

4) قضية الحريات:

وهى النقطة الأخيرة في مناقشتنا لحكم لديمقراطية في الإسلام، حيث نرى الديمقراطية الغربية تفتح للناس باب الحريات على مصراعيه حتى لتكاد تكون بلا ضوابط.

ولا شك أن الإسلام هو دين الحرية بمعناها الصحيح إذ يضع الضوابط المثلى لممارسة الحريات، الأمر الذي لا يرضى به الديمقراطيون، وأضرب لذلك مثالاً واحداً وهو حرية الاعتقاد ففي ظل الديمقراطية يحق للإنسان طبقا لحرية الاعتقاد أن يغير عقيدته فينسلخ من دينه إلى دين جديد أو إلى لا دين.

أما حرية الاعتقاد في الإسلام فهي تختلف عن ذلك فالنصراني مثلاً يمكنه أن يبقى في دار الإسلام على دينه وهو آمن على نفسه وماله بشرط أن يؤدي ما يجب عليه طبقا للنظام الإسلامي، أما المسلم فليس له أن يغير دينه فيصير نصرانياً مثلاً بدعوى حرية الاعتقاد، ومن فعل ذلك فحكمه في الشرع معروف: يستتاب وإلا قتل، ونحن نجد دعاة العلمانية في مصر مثلاً تثور ثائرتهم لمجرد الإشارة لمثل هذه القضية - قضية حد الردة - ويرون فيها نوعاً من الحجر على الحريات حتى اعتبر أحدهم[17] مسألة تغيير الدين حقاً يجب أن يتساوى فيه الجميع واستنكر أن يكون للقبطي الحق في تغيير عقيدته بينما يرفض ذلك الحق بالنسبة للمسلم ويقول: ((وقد سألت مرة العالم الجليل الدكتور فرهود رئيس جامعة الأزهر الأسبق كيف يا سيدنا تطالبون بإعدام من يغير دينه من المسلمين لأي سبب؟ قال لي: لأنه أما وقد اختار الدين الإسلامي فيستحق العقاب إذا تركه. قلت: ومن قال إن 90% من المسلمين قد اختاروا أن يكونوا مسلمين، نحن لم نكن كفاراً حتى أسلمنا لقد ولدنا ووجدنا أنفسنا مسلمين حسب شهادة ميلاد آبائنا وكذلك المسيحيون واليهود، وإذا كنت ترى أن

أما الحجة التي سيقت لتبرير هذا الأمر فما أوهاها من حجة ؛ ذلك أن هذا الوضع الذي بنيتم عليه قولكم هو في شرعة الإسلام وضع مرفوض جملة وتفصيلاً، فالله تعالى لم ينزل شريعته إلا لتحكم بين عباده وتسود في أرضه ومتى كان الأمر كذلك كان بطلان هذا القول مما لا يحتاج إلى بيان لأنه مبني على باطل، وما بنى على باطل فهو باطل.

وإذا كان هؤلاء الإسلاميون (المعتدلون) يبنون حكماً شرعياً على واقع لا يقره الإسلام ولا يرضاه فما الفرق إذن بينهم وبين العلمانيين الذين لا يرون للدين شأناً في شؤون الحكم وأمور السياسة.

(17) هو الكاتب اليساري عبد الستار الطويلة في كتابه أمراء الإرهاب ص 34.

من حقي أن أختار أن أكون مسـلماً فلمـاذا لا تسـمح للإنسـان أن يختار غير ذلك؟)) [18]

وهذا الباطل الذي يقـول بـه ذلـك الكـاتب وأمثالـه سـببه مـا أشربوه من فهم مغلوط لعدة قضايا: فَهُم لم يفهموا الدين إلا أنـه علاقة بين العبـد وبين إلهـه يختـار لهـا الفـرد أي صـورة يشـاء، ثم فهمـوا قضـية الحريـات على أنهـا مطلقـة - على الأقـل في بـاب الاعتقاد - فبنوا على ذلك أن للإنسان أن يغير اختياره متى شاء ولا يصـح أن يحجـر عليـه أحـد في ذلـك الاختيـار، ناهيـك عن فهمهم لقضية المساواة بين الأديان والمعتقدات الـتي تجعلهم لا يفرقـون بين دين هو الحق وبين أديان باطلة لا يرضاها الله عز وجل.

وهذا مثال واحد من أمثلة الخلاف بين الإسلام والديمقراطيـة في باب الحريات وغيره كثير.

وبعد:

فهــذه هي حيثياتنــا في رفض الديمقراطيــة بصــورتها الــتي نعرفهـا ونراهـا، وإنـه لمن نافلـة القـول أن أذكـر أن هـذه الأمـور الأربعة التي رفضنا لأجلها الديمقراطية ليست لازمة بنفس الدرجة لكل صور الديمقراطية؛ فإنه يمكن تصور ديمقراطية معدلة بــدون النقطتين الثالثة والرابعة (المساواة والحريات) ولكن يعسر تصـور ديمقراطية بدون إطلاق حرية تشكيل الأحزاب بينما يستحيل وجود ديمقراطية بدون العيب الأول (مسألة الحاكمية والتشريع) فإنها لو تخلت عنه لما صارت ديمقراطية كما أسلفنا مرارا.

وغني عن البيـان أيضـا أنـه لا يلـزم من رفضـنا للديمقراطيـة رضاؤنا بالدكتاتورية والاستبداد، بل نقول: لا هذه ولا تلك إنما نريـد الشورى الإسلامية التي وصفنا الله بها فقال: {**وأمرهم شـورى بينهم**} (الشورى:38).

ومثل هؤلاء الذين يرمون من يرفض الديمقراطيـة بأنـه يريـد الدكتاتوريــة كمثــل أولئــك الــذين كنــا إذا قلنــا لهم إننــا لا نريــد الاشـــتراكية، يقولـــون إذن أنتم تريـــدون العـــودة إلى الإقطـــاع واستغلال رأس المال.

والمسلم الحق إذا قيـل لـه أتفضـل العيش في ظـل نظـام ديمقـراطي أم الحيـاة تحت سـياط الدكتاتوريـة والاسـتبداد؟ فإنـه سيقول بلا شك: إن الديمقراطيـة أفضـل من الديكتاتوريـة، ولكنـه تفضيل من باب بعض الشر أهـون من بعض، وعلى سـبيل المثـال فإن المسلمين الـذين هـاجروا إلى الحبشـة كـانوا يعلمـون أنهم لا يعيشون في مجتمع مسـلم حـتى بعـد إسـلام النجاشـي، ولم يكن التكييف الفقهي لهجرتهم تلك أنها هجرة من دار كفر لدار إسـلام، بل كانت هجرة من دار خوف لدار أمن، ولذا كـان المسـلمون في الحبشـة يتلهفـون على العـودة إلى رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه

(18) المصدر السابق ص: 34-35.

وسلم وينتظرون أن يُمكَّن له صلى الله عليه وسلم حتى يرجعوا إليه، ولذا فإنه لما وصلهم خطأً أن قريشاً قد أسلمت اتجهوا سريعاً إلى مكة فلما علموا بكذب الخبر رجعوا مرة أخرى حتى مكن الله لرسوله بالمدينة فهاجروا إليه هجرتهم الثانية رضي الله عنهم أجمعين.

وعلى هذا فالمسلم قد يقول إن الديمقراطية أفضل من الديكتاتورية ولكن لا يجعل الديمقراطية هدفاً يطالب به أو غاية يسعى إليها، وأجدى من مطالبته بالديمقراطية أن يطالب بالإسلام وأن يركز جهوده في الدعوة إلى الدين الحنيف.

وإذا كان البعض يذكرنا بأن هناك شعوبا ما نالت الديمقراطية إلا بدماء أبنائها فإننا نقول فأولى بكم أن تدعوا شباب الأمة إلى بذل دمائهم رخيصة في سبيل عزة دينهم لا في سبيل مذاهب أرضية وضعية قد يكون فيها صواب، ولكنه بالتأكيد ليس الصواب المطلق فإن ذلك لا يتأتى إلا لصبغة الله عز وجل: {**صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**} (البقرة: 138).

ثانياً: هل يمثل هذا الموقف شذوذا:

والآن وبعد أن فرغنا من ذكر أدلة رفض الديمقراطية فإننا نريد أن نلقي نظرة على مجمل آراء الإسلاميين المعاصرين حول نفس القضية لنرى هل يمثل رفض الديمقراطية شذوذا على الخطاب الإسلامي العام.

ونحن وإن كنا نرى أن الشذوذ الحقيقي هو الشذوذ عما تقتضيه النصوص الشرعية، فإننا باستعراض سريع لآراء الإسلاميين سنجد أن رفض الديمقراطية ليس شذوذاً ولا خروجاً عن المألوف، ويمكن تبين ذلك من خلال النقاط التالية:

1) نماذج من كتابات ترفض الديمقراطية:

إن هناك تياراً عريضاً من الإسلاميين المعاصرين قال بنفس ما قلناه في الديمقراطية:

فمن هؤلاء العالم الجليل الشيخ أحمد محمد شاكر الذي يقول في عمدة التفسير عند حديثه عن قول الله عز وجل: {**أفغير الله أبتغي حكما...**} إلى قوله: {**وهو أعلم بالمهتدين**} (الأنعام: 114 117): ((هذه الآيات وما في معناها تدمغ بالبطلان نوع الحكم الذي يخدعون به الناس ويسمونه

الديمقراطيــة إذ هي حكم الأكثريــة الموســومة بالضــلال هي حكم الدهماء والغوغاء)) [19].

ومن هؤلاء الأستاذ المودودي الذي يقول بعد أن ذكر خصائص الدولة الإسلامية: ((إذا نظرنا إلى هذه الخصائص الـتي ذكرنـا نجـد أنها ليست ديمقراطية فإن الديمقراطيـة عبـارة عن منهـاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً فلا تغيرفيه القوانين ولا تبـدل إلا برأي الجمهور ولا تسن إلا حسب مـا تـوحي إليهم عقـولهم.. هـذه خصائص الديمقراطية التي عانينا من ويلات قراراتها العمياء وترى أنهــا ليســت من الإســلام في شــيء، فلا يصــح إطلاق كلمــة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية)) [20].

ومن هؤلاء الأستاذ عبد القادر عودة رحمـه اللـه حيث يقـول: ((ولقــد بلــغ الجهــل ببعض المســلمين أن يقــرن الإســلام بهــذه المذاهب القائمة على الهوى والضلال فيقول ديمقراطيـة الإسـلام واشتراكية الإسلام وشـيوعية الإسـلام وهـو يقولـه لـيروج للإسـلام ويرفع منـه في أعين النـاس، وهـو دون شـك يظلم الإسـلام بهـذه التسـميات الـتي مـا أنـزل اللـه بهـا من سـلطان إذ الإسـلام أرفـع وأفضل من الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية متفرقة ومجتمعة وهو أوسع منها جميعاً وأجمع للخـير وإنـه ليجمـع كـل مـا في هـذه المذاهب من خـير قليـل إلى مـا فيـه من خـير كثـير لا يُحصـى ولا يُستقصى كما أنه يخلو من الأهـواء والأباطيـل والشـرور الـتي تعج بها هذه المذاهب وتقوم عليها)) [21].

ويقول أيضـا: ((أمـا الديمقراطيـة فتـترك للبشـر أن يرسـموا حدود كـل شـيء وأن يضـعوا المقـاييس للحيـاة البشـرية ومن ثم جمحت بهم الأهـواء والشـهوات وتغلبت عليهم المصـالح والمنـافع وانقلبت المجتمعات الديمقراطيـة إلى مجتمعـات متحللـة فاسـدة تشيع فيها الرذائل وتعيش على مسخ المعاني السـامية والفضـائل الإنسانية)) [22].

ومن هؤلاء الأستاذ سـيد قطب حيث يقـول في الظلال - بعـد أن تكلم عن محاولة بلورة النظـام الإسـلامي في صـورة مشـروع على الورق -: ((وأذل من هذه المحاولة محاولة من يضــعون على الإسلام أقنعة أخرى ويصفونه بصفات من التي تـروج عنـد النـاس فترة من الفترات كالاشتراكية والديمقراطية وما إليها ظـانين أنهم إنمـا يخـدمون الإسـلام بهـذه التقدمـة الذليلـة... إن الإسـلام هـو الإســـلام والاشـــتراكية هي الاشـــتراكية والديمقراطيـــة هي الديمقراطية، ذلـك منهج اللـه ولا عنـوان لـه ولا صـفة إلا العنـوان الذي جعله الله له والصفة التي وصفه بها... وهذه وتلك من مناهج البشــر وإذا اختاروهــا فليختاروهــا على هــذا الأســاس ولا ينبغي

---

(19) عمدة التفسير (5/89).
(20) نظرية الإسلام السياسية ص:16.
(21) الإسلام وأوضاعنا السياسية ص:294.
(22) المصدر السابق ص: 104.

لصاحب الدعوة إلى دين الله أن يستجيب لإغراء الزي الرائج من أزياء الهوى البشري المتقلب وهو يحسب أنه يحسن إلى دين الله)) [23].

أما الأستاذ محمد قطب فإنه في كتابه (مذاهب فكرية معاصرة) قد بين مناقضة الديمقراطية للإسلام من ناحيتين: الأولى قضية العبودية فالمعبود في الإسلام هو الله وفي الديمقراطية تُعبد عشرات الآلهة من الدولار إلى المودة إلى الشهوات إلى غير ذلك، والقضية الثانية هي قضية إنسانية الإنسان فالإسلام يحفظ إنسانية الإنسان التي تهبط في ظل الديمقراطية الليبرالية إلى الحضيض)) [24].

ثم قال: ((هذا هو الإسلام وهذه هي الديمقراطية في نظر الإسلام ومن ثمَّ فلا سبيل إلى مزج الإسلام بالديمقراطية، ولا سبيل إلى القول بأن الإسلام نظام ديمقراطي أو أنه يتقبل النظام الديمقراطي أو يسايره لمجرد وجود شبه عارض في بعض النقاط. إن هذا الالتقاء العارض بين الديمقراطية والإسلام في الحقوق والضمانات وفي بند الشورى لا يجوز أن ينسينا حقيقتين اثنتين: الأولى أنه لا ينبغي لنا من الوجهة العقيدية أن نقرن النظام الرباني إلى نظام جاهلي فضلاً عن أن نحاول سند النظام الرباني بنسبته إلى النظام الجاهلي... والحقيقة الثانية أن هذا الشبه العارض في بعض النقاط لا يجوز أن ينسينا الفارق الضخم في القاعدة: إن القاعدة التي يقوم عليها الإسلام تختلف اختلافاً جذرياً عن القاعدة التي تقوم عليها الديمقراطية؛ في الإسلام يعبد الله وحده دون شريك وتحكم شريعة الله عنواناً على التوحيد... وفي الديمقراطية يعبد غير الله وتحكم شرائع البشر عنواناً على عبادة غير الله...)) [25].

ويقول الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق: ((إنه لا اجتهاد لأحد من البشر مع النص الشرعي، ولا يجوز لأهل الإيمان أن يقدموا بين يدي الله ورسوله، ولا أن يرفعوا أصواتهم فوق صوت النبي، وهذا هو الفيصل بين الشورى في ديمقراطية الأرض والشورى في الإسلام؛ الشورى في الإسلام حيث لا نص بينما هي في ديمقراطية الأرض قد تصادم المقدسات الشرعية، وواقعنا حافل بالدلائل على هذا للأسف الشديد، ولقد تابعنا مناقشات مجلس الشعب حول تحريم الخمر مثلاً فعجبنا لكل هذا الكلام الكثير في أمر قضى الله عز وجل فيه، ثم عجبنا لتشريع يجعل الأمر الواحد حلالاً في مكان حراماً في آخر...)) [26].

---

23) في ظلال القرآن (2/1083).

24) انظرمذاهب فكرية معاصرة ص:221-237.

25) المصدر السابق ص:251-252.

26) من رسالة وجهها الشيخ عبد الحليم محمود إلى سيد مرعي رئيس مجلس الشعب المصري في وقته وقد نشرتها مجلة الدعوة المصرية في عددها رقم (375) الصادر في رجب

وبعد:

فهذه عينة من كتابات رافضة للديمقراطية وغيرها كثير فهل كل هؤلاء في نظر الكاتب شواذ خارجون عن حد الاعتدال؟!

2) نظرة على موقف المتصالحين مع الديمقراطية:

ونحن نقصد من هذه النقطة أنه بإلقاء نظرة على بعض أقوال من سماهم الكاتب بالمتصالحين مع الديمقراطية من الإسلاميين، فسنجد أنه حتى هؤلاء في مجملهم لا يقبلون الديمقراطية برمتها، ولكنهم يرفضون ما فيها من مخالفة لشرع الله وأول ذلك قضية التشريع، ويبدو ذلك واضحاً في ما نقله الأستاذ فهمي هويدي نفسه عن الدكتور ضياء الدين الريس في كتابه (النظريات السياسية الإسلامية) حيث ذكر من الفروق بين الإسلام والديمقراطية: ((أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة فالأمة حقا وعلى الإطلاق هي صاحبة السيادة هي أو المجلس الذي تنتخبه التي تضع القانون أو تلغيه والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانونا واجب النفاذ وتجب له الطاعة... ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون، وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنة)) [27].

بل إن الفتوى التي نشرها الكاتب للدكتور القرضاوي في إباحة الديمقراطية تؤكد على أن الحاكمية لله مبدأ إسلامي أصيل وأن الدعوة إلى الديمقراطية إنما هي باعتبارها شكلاً للحكم يجسد مبادئ الإسلام في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومقاومة الجور... الخ [28].

والمقصود أن الكثيرين ممن يمكن أن يسموا بالمتصالحين مع الديمقراطية رفضوا فيها ما رفضناها لأجله وهو قضية التشريع، وهذا القدر من الاتفاق كاف في نفي الشذوذ عمن رفض فكرة الديمقراطية برمتها فقد تم الاتفاق على مبدأ أساسي وهو رفض ما في الديمقراطية الغربية من إعطاء الحاكمية للشعب، ثم حدث بعد ذلك الخلاف؛ فهم قالوا إننا سنأخذ من الديمقراطية ما يتوافق مع الإسلام وندع ما يخالفه، ونحن قلنا إن ذلك إنما يكون لو كانت الخلافات في مسائل فرعية، أما والخلاف في مسألة التشريع - وهي عندنا مسألة عقيدة وعند الديمقراطيين قاعدة أساسية لابد منها للبناء الديمقراطي - فإن

1396هـ.

(27) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس نقلاً عن جريدة الأهرام عدد 11/8/1992.

(28) جريدة الأهرام عدد 18/8/1992.

الحق الذي لا محيص عن القول به أننا نكتفي بإسلامنا ونرفض ما عداه، وكل ما عند غيرنا من خير لا يخالف إسلامنا فلنا أن نأخذه ونعمل به ولن نكون بذلك قد خرجنا عن إسلامنا ولن نحتاج إلى أن نسمي ذلك باسم غير الإسلام.

3) موقف الإسلاميين الذين يخوضون الانتخابات النيابية:

إننا نزعم أنه حتى الإسلاميين الذين يرون خوض غمار الانتخابات واستغلال العملية الديمقراطية في الوصول إلى تطبيق الشريعة، حتى هؤلاء في مجملهم لا يقبلون بالنمط الديمقراطي الغربي ويرفضون ما فيه من مخالفات لشرع الله، وأولها مسألة الحكم والتشريع، والكثيرون منهم يرون أن الضرورة هي التي ألجأتهم إلى سلوك هذا السبيل، وعندنا على ذلك أمثلة كثيرة:

فها هو الشيخ صلاح أبو إسماعيل وقد ظل رحمه الله عضواً في مجلس الشعب المصري لعدة دورات متعاقبة - يقول في مقال نشر في مجلة الدعوة بعنوان (جناية الديمقراطية على الشريعة الإسلامية) بعد أن بين ملامح الشورى الإسلامية يقول: ((ولكن الديمقراطية الحديثة تأخذ برأي الغالبية دون قيد ولا شرط ولو جاء قرار الغالبية معارضاً لأحكام الله تعالى وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هنا استقرت في مصر قوانين تستند إلى حكم الغالبية باسم الديمقراطية تجند لها السلطة القضائية والسلطة التنفيذية مع أنها مخالفة للشريعة الإسلامية)) [29].

وها هو الأستاذ مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان المسلمين يقول في الندوة التي نشرها الأستاذ هويدي حول التعددية: ((الأمر يحتاج إلى التفرقة بين مرحلة الدعوة حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة إلى مبادئهم سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين...)) [30].

وهذا كلام واضح في رفض فكرة التعددية الحزبية بصورتها الديمقراطية الغربية، كما أن موقف جماعة الإخوان في رفض فكرة إعطاء الناس حق التشريع من دون الله معروف، وقد أصدرت جماعة الإخوان وثيقة بعنوان (موجز عن الشورى) جاء فيها: ((الناس لا يملكون الحكم إلا بما أنزل الله، وبمقتضى شريعة الإسلام، ومن ثم فالأمة الإسلامية لا تملك أن تفوض من إختارته ليلي أمراً من أمورها إلا فيما قرره الشرع لها ولا يجوز لها أن تفوضه فيما لا تملكه ولا حق لها فيه فإذا ما اختارت والياً

---

[29] مجلة الدعوة العدد(50) شعبان 1400ه.
[30] جريدة الأهرام عدد 25/8/1992.

لبعض شؤونها فليسـوس الأمـور على مقتضـى أحكـام الـدين؛ لأن الدين هو الأساس والسلطان حارس)) [31].

فإذا انتقلنا إلى الجزائر فسنجد أن جبهة الإنقـاذ رغم خوضـها للانتخابـات البرلمانيـة فإنهـا كـانت رافضـة للديمقراطيـة الغربيـة وتصريحات الأخ الشيخ علي بلحاج فك الله أسره كـانت قويـة في رفض الديمقراطية، وفي أنهم إنما دخلـوا حلبـة العمـل السياسـي مضطرين وأنهم إن مكن الله لهم فسوف يغـيرون الدسـتور وكـل الأوضـاع المخالفـة لشـرع اللـه، وقـد صـدرت لـه رسـالة بعنـوان (الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية).

وفي السودان نجـد الجبهـة الإسـلامية الـتي كـانت مشـهورة بتبنيها الخط الديمقراطي والتغيير السلمي نجـدها تلجـأ لاسـتخدام القــوة من أجــل إقامــة الحكم الإســلامي، و يــدل ذلــك على أن سلوكهم النهج الديمقراطي سابقاً إنما كان مجرد وسيلة يحـاولون من خلالهـا التوصـل إلى مـا يريـدون دون اقتنـاع حقيقي بقواعـد اللعبة الديمقراطية.

وأما في لبنان فإننا نجد الأستاذ فتحي يكن - والذي كان نائبـاً برلمانياً - يقول في كتابة مشكلات الدعوة والداعية: ((إن الشورى غـــير الديمقراطيـــة تمامـــاً وهى تخالفهـــا من وجـــوه عـــدة، فالديمقراطيـة كلمـة يونانيـة تعـني حاكميـة الشـعب وسـيادته في الدولة الديمقراطية، وهي تجعـل الشـعب مصـدر السـلطات فهـو الذي يشرع القوانين ويسن الدساتير، أما في الشورى في الإسلام فإنها لا تعدو أن تكون إستطلاع رأي فـرد أو فريـق من النـاس في تفسـير حكم شـرعي أو فهمـه أو اجتهـاد في أمـر من الأمـور في ضـوء التشـريع الإسـلامي وفي حـدود أصـوله وقواعـده)) [32]. إن الحقيقة أن الكثرة الكـاثرة ممن يـرون سـلوك طريـق الانتخابـات من الإسلاميين غـير منحـازين لقيم الديمقراطيـة المعروفـة، وقـد فهم الحكام العلمـانيون وأشـياعهم هـذه الحقيقـة، ومن هنـا كـان التشنيع الشديد على هؤلاء الإسلاميين واتهامهم بأنهم إنما يتخذون الديمقراطية مطية يتوصلون بها إلى ديكتاتوريـة لا تسـمح لغـيرهم بممارسة الحياة السياسية، هكذا قيل عن جبهة الإنقاذ في الجزائر وهكذا يقال عن الإخوان في مصر.

ففي تعليـق على موقـف جماعـة الإخـوان من الديمقراطيـة يقول عبد العاطي محمد أحمد: ((.. أي أن الديمقراطية ما هي إلا وسـيلة فقـط وليسـت فكـراً وفلسـفة معينـة تعـبر عن الحيـاة السياسـية المنشـودة للمجتمـع، ولا مـانع لـدى الإخـوان من أن يستعيروا هذه الوسائل ما داموا لن يأخذوا مضـمون الديمقراطيـة

---

(31) نقلاً عن كتاب الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي لعبد العاطي محمد أحمد ص:137.

(32) مشكلات الدعوة والداعية ص: 170.

وفلسفتها، الأمر الذي يكمل الموقف المراوغ والانتهـازي للإخـوان في رؤيتهم للديمقراطية..)) [(33)].

وبعد..

فلعله قد استبان الأمر بعد هذا الذي ذكرناه، وعُلم أنه يمكننـا القول بكل حسم ووضوح: إن الديمقراطيـة، سـواء كـانت بمعناهـا الغـربي أم بصـورتها الموجـودة في بعض البلاد الإسـلامية، ليسـت من الإسلام في شيء وإن الشذوذ الحقيقي هو في قول من قـال إن الشورى هي الديمقراطية أو جعـل الديمقراطيـة هـدفاً يسـعى إليه وغاية يتمنى الوصول إليها، والله أعلم.

ثالثاً: الديمقراطية هي الوجه الآخر للديكتاتورية:

لقـد كـان حـديثنا في الصـفحات الماضـية منصـباً على بيـان الحكم الشرعي في قضية الديمقراطية، ومعنى ذلـك أن الحـديث كان موجهاً في الأساس إلى أولئك الذين ينطلقون معنا من خلفية الاحتكام إلى نصوص الشرع الحنيف واعتبار الكتـاب والسـنة همـا المرجعية العليا التي يُرجـع إليهـا عنـد الخلاف، ونـود في السـطور التالية أن نخاطب عقـول الآخـرين الـذين يـرون في احتكامنـا إلى الشرع ونصوصه نوعاً من التخلف والرجعية، وبعبـارة أخـرى فإننـا نريد أن نهدم خرافة أن الديمقراطية هي خير نظام عرفه العـالم، وأنه النظام الذي يكفل للشعب أن يحكم نفسه عن طريق اختيـار ممثليه باعتبار أن من اختارته الأغلبية فهو الممثـل لإرادة الشـعب ويكون له بناء على ذلك التعبير عن إرادة ذلك الشعب.

وأنا أزعم هنا أنه طبقاً لنظام الانتخابات، الذي هو آليـة تنفيـذ الديمقراطية، فإن هؤلاء الذين يُنتخبون لا يمثلون الأغلبية الشعبية، بل يمثلون الأقلية؛ وإليك البيان:

أولاً: من المعلوم أنه ليس كل الأفـراد يكـون لهم الحـق في أن يسجلوا أسماءهم في جـداول النـاخبين، فكـل الـدول تشـترط شروطاً معينة في من يكـون لـه ذلـك الحـق، من أهمهـا اشـتراط سـن معينـة لابـد أن يبلغهـا الشـخص حـتى يحـق لـه ذلـك، وفي الـديمقراطيات الغربيـة تـتراوح نسـبة من لهم الحـق في تسـجيل أسمائهم ما بين 60%، 70% من مجموع السكان.

ثانياً: ليس كل من لـه ذلـك الحـق يمارسـه فعلاً؛ فكثـير من الناس يعزفون عن السياسـة برمتهـا فلا يهتمـون بممارسـة حقهم الدستوري في تسجيل أسمائهم في سجلات الناخبين، وفي فرنسا على سبيل المثال فـإن عـدد أولئـك العـازفين عن التسـجيل ممن لهم الحق فيه يبلغ حالياً حوالي مليـونين من الأشـخاص، وأمـا في الولايــات المتحــدة الأمريكيــة فــإن من لهم حــق الاقــتراع أي

---

(33) الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي ص: 138.

المسجلين في جداول الانتخابات كانوا 54% من مجموع السكان في عام 1980م، ثم تناقصت تلك النسبة إلى 53% في عام 1984م، ثم إلى 52.1 في عام 1985م.

ثالثاً: ثم إنه ليس كل من سجل اسمه في دفاتر الناخبين يقوم فعلاً بالإدلاء بصوته في الانتخابات، وقد ازدادت في السنوات الأخيرة نسبة المتغيبين عن الانتخابات في البلاد الغربية بصورة لافتة للنظر.

ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال وصلت نسبة المتغيبين عن الانتخابات الرئاسية عام 1996 إلى 51% من مجموع الناخبين المسجلين[34]، وفي بريطانيا كانت نسبة المتغيبين عن انتخابات مجلس العموم عام 1992 هي 23%، وفي فرنسا كانت نسبة المتغيبين عن انتخابات رئاسة الجمهورية عام 1995 هي 20%، بينما بلغت هذه النسبة في الانتخابات التشريعية عام 1993 نحو 20% بينما بلغت 29% في الانتخابات التشريعية عام 1997م.

رابعاً: ليس كل من حضر وأدلى بصوته يكون صوته معتبراً؛ وذلك بسبب نسبة الأصوات الباطلة التي قد يكون سببها خطأ من الناخب، ولكن أكثرية تلك الأصوات الباطلة في أوربا وأمريكا تكون متعمدة، أي أن الناخب يلجأ إلى إبطال صوته لأسباب عدة، منها استياؤه من جميع المرشحين وعدم رضاه عن أي منهم.

وفي الانتخابات التشريعية الفرنسية عام 1993 بلغ عدد الأصوات الباطلة نحو مليون ونصف المليون من الأصوات.

وعليه فإن الحاصل على أغلبية الأصوات ليس في الحقيقة حائزاً على الأغلبية الشعبية؛ لأنه إنما حصل على أغلبية الأصوات الصحيحة من إجمالي أصوات الحاضرين، والحاضرون ليسوا هم كل من له حق الانتخاب، والذين لهم حق الانتخاب ليسوا هم كل من له حق تسجيل اسمه في كشوف الناخبين، والذين لهم حق التسجيل ليسوا هم كل أبناء الشعب.

خامساً: وأيضاً فإن الحائز على أعلى عدد من الأصوات الصحيحة لا يمكن اعتباره دائماً حائزاً على أغلبية الأصوات الصحيحة؛ وذلك أننا لو افترضنا مثلاً أن هناك ثلاثة مرشحين يتنافسون على مقعد واحد، ففاز أحدهم بنسبة 40% من الأصوات الصحيحة، بينما حصل كل من المتنافسين الآخرين على 30% من الأصوات الصحيحة، فإن الذي يعد حاصلاً على ثقة الأغلبية هو الأول مع أنه لم يحصل إلا على 40% من الأصوات، وأن 60% من أصحاب الأصوات الصحيحة لا يريدونه، وإذن فهو يمثل الأقلية لا الأكثرية.

---

(34) كل ما يرد هنا من نسب وأرقام مصدره ما كانت تبثه أجهزة الإعلام إبان الانتخابات المشار إليها.

ويمكننا أن نضرب مثالاً عملياً يوضح ما ذكرناه في النقاط الخمس السابقة:

ففي الانتخابات التشريعية الفرنسية عام 1993، والتي فاز فيها تحالف اليمين بأغلبية المقاعد، فإنه وطبقاً لما أوردته وكالات الأنباء كانت النتائج كما يلي:

1) عدد مواطني الجمهورية الفرنسية حوالي 57 مليون شخص.
2) عدد الذين يحق لهم تسجيل أسمائهم في جداول الانتخابات حوالي 40.5 مليون شخص.
3) عدد المسجلين فعلاً حوالي 38.5 مليون شخص.
4) عدد من أدلوا بأصواتهم حوالي 26.5 مليون ناخب.
5) عدد الأصوات الصحيحة 24 مليون صوت.
6) عدد الأصوات التي حصل عليها تحالف اليمين حوالي 13.5 مليون صوت.

ومعنى ذلك أن الذين صوتوا لصالح تحالف اليمين أقل من 24% من مجموع السكان، وحوالي ثلث من لهم الحق في أن يكونوا ناخبين، كما أنهم لا يمثلون أكثر من 35% من مجموع المسجلين فعلاً، ومع ذلك اعتبر تحالف اليمين حائزاً على الأغلبية التي مكنته من تشكيل الحكومة.

وفي بعض الأنظمة الانتخابية تتم عملية الانتخاب على جولتين، وكثيراً ما تغير الجولة الثانية نتيجة التصويت، فتجعل صاحب أعلى الأصوات هو صاحب أقلها؛ وذلك مثلما حدث في انتخابات الرئاسة الفرنسية عام 1995؛ فقد كانت نتيجة الجولة الأولى حصول المرشح جوسبان على ما نسبته 23.2% من الأصوات، بينما حصل جاك شيراك على نسبة 20.5%، وحصل بالادور على 18.5%، وتوزعت النسبة الباقية على مرشحين أقل حجماً.

ومعنى ذلك أن جوسبان هو الحاصل على أعلى الأصوات، ولو اكتُفي بتلك الجولة لفاز بالرئاسة، لكن طبقاً لنظامهم الرئاسي فقد أجريت جولة ثانية من الانتخابات بين المرشحين الحائزين على أعلى الأصوات وهما جورسبان وشيراك، وكانت النتيجة أن حصل شيراك على 51.84% من الأصوات بينما حصل جوسبان على نسبة 48.16%، ومعنى ذلك خسارة جوسبان مع أنه كان الأعلى في الجولة الأولى، ومعنى ذلك أيضاً أن شعبية شيراك الحقيقية هي فقط نسبة العشرين بالمائة التي حصل عليها أول مرة، أما الزيادة التي جاءته في الجولة الثانية فإنها لم تأته حباً فيه، ولكنها جاءته كراهية في منافسه.

سابعاً: ثم لا ننسى ما كنا قد ذكرناه من قبل من أن الذي يفوز في الانتخابات ليس هو الأكفأ، وإنما هو من يستطيع أن يخدع الناخبين ويستولي على عقولهم بدعايته ووعوده، وكم

أوصلت الديمقراطية إلى سدة الحكم أناساً يفسدون أكثر مما يصلحون، أو لا يصلحون للحكم أصلاً؛ فهل ننسى أن هتلر قد وصل إلى سدة الحكم بطريقة ديمقراطية، ومذ فترة تمت إقالة الرئيس الإكوادوري (عبد الله بو كرم) لأنه مختل عقلياً، مع أنه قد جاء إلى الحكم بانتخابات ديمقراطية، وما ذلك إلا لما أسلفناه من أن الفوز في تلك الانتخابات إنما يعتمد على القدرة على خداع الجماهير وتخدير مشاعرهم بالوعود البراقة والأماني الكاذبة.

ثامناً: ويساعد على ذلك أن الأكثرية من الجماهير ليست على مستوى من الذكاء يتيح لها أن تفرق بسهولة بين الغث والسمين، وفي لقاء مع الدكتور أحمد عكاشة رئيس الجمعية المصرية للطب النفسي أجرته معه مجلة روزا ليوسف في عددها الصادر في 12/5/1997 ذكر أن 60% من مجموع الشعب درجة ذكائهم متوسطة وأن 20% درجة ذكائهم دون المتوسط، وذكر أن هؤلاء الثمانين بالمائة هم الذين يدلون بأصواتهم في الانتخابات ثم قال: ((ولذا فإن السياسيين حينما يقولون باسم الشعب فإن 60% سيصفقون ولأي أحد طالما يأكلون، و20% لا يهمهم شيء طالما يحصلون على الفلوس، وبهذا فإن الذين يقومون بالانتخاب هم أغبى الناس، وهم ينتخبون من يستطيع أن يكلمهم وليس بالضرورة أشطر الناس، والواقع أن هناك 20% هي التي تحكم فعلاً، أي أنه توجد دكتاتورية ذكاء)).

تاسعاً: وإذا كانت الديمقراطية في صورتها الأصلية ليست إلا لوناً من الدكتاتورية، فإنها في صورتها التي تطبق في بعض بلاد المسلمين أسوأ حالاً ولا شك؛ ذلك أن حال الديمقراطية في بلادنا يضاف إليه جملة من المساويء من أهمها:

1) منع اتجاهات معينة من ممارسة اللعبة الديمقراطية، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في مصر وغيرها من البلدان من حظر قيام حزب على أساس ديني، ونحن هنا نحاكم أولئك الحكام، الذين يدَّعون الديمقراطية، إلى ديمقراطيتهم المزعومة التي كان ينبغي بمقتضاها أن يسمح للإسلاميين الراغبين في خوض غمار اللعبة الديمقراطية بتشكيل حزب يعملون من خلاله.

وإنه لمن أعجب العجب أن يسمح في مصر بقيام أحزاب لا جذور لها في المجتمع، كحزب الخضر، وكحزب الأمة الذي يرى بدلاً من الاهتمام بالأمور السياسية أن نهتم بتفسير الأحلام، وقد عقد مؤتمراً خاصاً بذلك، ثم قرأنا أنه قرر إنشاء معهد لتدريس تفسير الأحلام، هذا في الوقت الذي تحرم فيه الحركة الإسلامية من المشاركة في الحياة السياسية مع أن الكل يجمع على مدى قوة الحركة الإسلامية وتغلغلها في المجتمع.

والواضح أن غالبية تلك الأنظمة التي تدعي الديمقراطية في البلاد الإسلامية تتفق على محاصرة الحركة الإسلامية بشتى السبل، ولكن هذه السبل تختلف من بلد لآخر؛ فإنه إذا كانت غالبية الحكومات في البلاد الإسلامية تمنع قيام حزب إسلامي،

فإنه في الحالات القليلة التي يسمح فيها بذلك تتبع وسائل أخرى للتضييق على الإسلاميين ومحاصرتهم؛ فيوم أن فازت الجبهة الإسلامية بالأغلبية البرلمانية في الجزائر تدخل العسكر لمنعها من الوصول للحكم، ويوم أن فاز حزب الرفاه في تركيا وسمح له على مضض بتشكيل حكومة ائتلافية مع حزب علماني ألزم زعيم حزب الرفاه (نجم الدين أربكان) أن يترك للشريك الآخر كل الوزارات السيادية، ثم توالت التضييقات حتى اضطر أربكان إلى تقديم استقالته وترك مقاعد الحكم بالكلية، ثم حل حزبه ومنع هو من ممارسة العمل السياسي، ثم قدم للمحاكمة بعد ذلك.

2) عمليات التزوير التي تمارسها الحكومات لصالح مرشحيها والتي قد تأخذ شكل الضغط على الناخبين لاختيار مرشح معين، أو التدخل في أثناء العملية الانتخابية بتزوير الأوراق الانتخابية، أو التلاعب في النتائج أثناء فرز الأصوات، وقد اكتشفت حالات استخدمت فيها أسماء الموتى في الإدلاء بالأصوات.

وهذا مما صار معلوماً للكافة ولا ينكره إلا مكابر، ويكفي أن نعلم أنه قد عُرض أمام القضاء المصري أكثر من تسعة آلاف طعن بالتزوير في انتخابات مجلس الشعب للعام 1995، ولا نزال نسمع عن أحكام قضائية ببطلان بعض أعضاء مجلس الشعب بسبب التزوير، ومع ذلك لا يستجيب المجلس لذلك بدعوى أنه سيدُ قراره.

3) سيادة النزعة القبلية والعصبية في كثير من المناطق الريفية ويتجلى ذلك واضحاً في صعيد مصر، حيث يختار كثير من الناخبين أقاربهم وزعماء قبائلهم دون النظر إلى الكفاءة أو المصلحة العامة.

4) تفشي الجهل والأمية بين الناخبين مما يجعل اختيارهم لممثليهم غير نابع عن مفاضلة حقيقية بين المرشحين، هذا مع العلم بأنه في مصر مثلاً فإن نسبة المشاركة في الانتخابات تقل بين المتعلمين وفي المناطق الحضرية بينما تكون نسبة المشاركة في أعلى معدلاتها في الريف وبين غير المتعلمين، حيث نشاهد أولئك المساكين يخرجون بالمئات (رجالاً ونساءً) ليُذهب بهم إلى لجان الانتخاب، وهم لا يدرون إلا ما قيل لهم من أن عليهم أن يختاروا رمز كذا حتى يفوز قريبهم أو حليفهم أو من دفع لكبيرهم.

5) وجود بعض القوانين والنصوص الدستورية التي تقوض ما قد يوجد من حسنات في النظام الديمقراطي، ومثال ذلك النص في الدستور المصري على أن يكون نصف أعضاء المجالس المنتخبة من العمال والفلاحين، ذلك النص الذي لا يزال موجوداً منذ العهد الناصري.

والعجيب أنهم قد تخلوا في الحقبة الحالية والتي سبقتها عن غالبية القواعد السياسية التي كانت سائدة قبل ذلك، غير أنهم لم يفكروا يوماً في التخلي عن نسبة الخمسين بالمائة المشار إليها،

والتي يلزم منها أنه بـدلاً من أن يصـل الأكفـأ والأعلم إلى عضـوية المجالس النيابية، فإنـه ينبغي أن يصـل إليهـا الأقـل علمـاً وثقافـة وفهماً للأمور؛ لأننا إذا افترضنا مثلاً أنه قد تنـافس ثلاثـة مرشـحين في دائـرة معينـة على مقعـدين، وكـان أحـد الثلاثـة فلاحـاً يحسـن بالكاد قراءة بعض الجمل أو كتابتها، وكان الثاني موظفاً قد حصـل على تعليم متوسط، وكان الثالث أسـتاذاً بالجامعـة، وكـانت نتيجـة فـرز الأصـوات أن حـاز الموظـف صـاحب التعليم المتوسـط على أعلى الأصـوات، يليـه أسـتاذ الجامعـة ثم الفلاح شـبه الأمي، فإنـه سيفوز بأحد المقعدين صاحب التعليم المتوسط أما المقعد الثـاني فإنه سيؤول طبقاً لقاعدة الخمسين بالمائة إلى الفلاح ويحرم منه الأستاذ الجامعي مع أنه الأولى من حيث عدد الأصـوات ومن حيث العلم والكفاءة، وينتج عن ذلك أن تكون الأكثرية في المجلس من هؤلاء الـذين لا يعرفـون من الوصـول إلى المجلس إلا أنـه وسـيلة للوجاهة، وإلا التصـويت بالموافقـة على كـل مـا تعرضـه الحكومـة والحزب الحاكم.

ومن جـراء هـذه القاعـدة وأمثالهـا فإننـا لا نـزال نسـمع عن فضـائح أولئـك النـواب، فمن فضـيحة نـواب الكيـف، إلى العضـو الأمي، إلى نواب القروض، وهلم جرا.

وهذا قليل من كثير مما يحفـل بـه تطبيقنـا للديمقراطيـة من مساويء، والذي لا يشـك عاقـل في أنـه ديكتاتوريـة مقنعـة يصـير معها القول بوجود حكم الأغلبية نوعاً من الكذب المفضوح الذي لا يحتاج بيانه إلى بيان.

(2)
مصطلح الحاكمية بين الشكل والمضمون

لم يثر استعمال مصطلح الحاكمية لأول مرة على يد الأسـتاذ المودودي رحمه الله تلك العاصفة التي أثارها نقل ذلك المصـطلح إلى العربية على يد الأستاذ سـيد قطب رحمـه اللـه خصوصـاً تلـك التي حدثت إبان محاكمة الأستاذ سيد سنة 1966 م.

ومنـذ ذلـك الحين، والجـدال لا يـزال يثـور بين الحين والآخـر حول ذلك المصطلح، خاصة وأن فكرة الحاكمية قد صارت قاسـماً مشتركاً بين كثير من فصائل العمـل الإسـلامي على اختلافٍ بينهـا في الوسائل والأساليب.

وكثيراً ما كان هذا الجدال يـدور حـول صـحة هـذا المصـطلح، وهـل يمثـل فكـرة إسـلامية صـحيحة أم أنـه يُعـد نوعـاً من الغلـو المرفوض؟

وفي محاولة للإجابة عن ذلك كـانت كتابـة الصـفحات التاليـة والتي نركز فيها حول النقاط الآتية:

1) الحاكمية لغة.
2) الحاكمية في الاصطلاح الشرعي.
3) بين الإمرة والحاكمية.
4) حكم الجاهلية.

أولاً: الحاكمية من الناحية اللغوية:

أول مـا يلفت النظـر في مصـطلح الحاكميـة أنـه من الناحيـة اللغوية مصدر صناعي من حـاكم، كمـا أن جاهليـة مصـدر صـناعي من جاهل، وعالمية مصدر صناعي من عـالم، لكن صـيغة حاكميـة صيغة محدثة لم تعهد في الاستعمال العـربي القـديم، الأمـر الـذي حــدا بــالبعض إلى أن يقــرر أن المــودودي حين صــاغ مصــطلح الحاكمية لم يلتزم الأصول العربية الصحيحة، وربما يُستشهد لذلك بأن لفظة حاكمية لم ترد تحت مـادة (حكم) في المعـاجم العربيـة المعتمدة.

بيد أنه يضعف من هذا القـول أن صـيغة المصـدر الصـناعي صيغة قياسية وليسـت سـماعية، كمـا هـو مقـرر عنـد أهـل النحـو والصرف، أي أنه لا يلزم لصحة الكلمة لغوياً أن تكون قـد سـمعت من العرب مادامت موافقة لقياس المصدر الصناعي، ولذلك عمم مجمع اللغة العربية بالقـاهرة الحكم فقـرر في دور انعقـاده الأول أنه: ((إذا أريد صنع مصدر صناعي من كلمـة فإنـه يـزاد عليهـا يـاء النسب والتاء))[1].

وقد قال أبـو بكـر الأنبـاري في لمـع الأدلـة: ((اعلم أن إنكـار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله قياس))[2].

وعقد ابن جِنِّي في كتابه الخصائص باباً في أن مـا قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، ومما ذكره فيه قول أبي عثمـان المـازني: ((مـا قيس على كلام العـرب فهـو من كلام العـرب؛ ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره))[3].

كما نقل - أي ابن جـني - عن شـيخه أبي علي الفارسـي أنـه قال: ((لـو شـاء شـاعر أو سـاجع أو متسـع أن يبـني بإلحـاق اللام

---

1) النحو الوافي لعباس حسن (3/187).
2) نقلاً عن المصدر السابق (3/ 190).
3) الخصائص (1/ 357).

اسماً وفعلاً وصفة لجاز له ولكان ذلك من كلام العرب وذلـك نحـو قولك: خَرْجَجٌ أكرم من دخْلَلٍ، وضربب زيد عمـراً، ومـررت برجـل ضربب وكرمم ونحو ذلك.

قال ابن جني: فقلت له: أفترتجـل اللغـة ارتجـالاً؟ قـال:ليس بارتجال، لكنه مقيس على كلام العرب فهو إذن من كلامهم))[4].

وقال أبو منصور الجواليقي في شرحه على أدب الكاتب لابن قتيبة: ((قولهم يدي من ذلك فَعِلَة: المسموع منهم في ذلك ألفاظ قليلة وقد قاس قـوم من أهـل اللغـة على ذلـك فقـالوا: يـدي من الإهالة سنِخَة ومن البيض زهِمَة ومن الـتراب ترِبَـة...)) [5]– إلخ مـا ذكره وهـو يزيـد على الثلاثين قياسـاً، ولـذا قـال الأديب مصـطفى صادق الرافعي تعليقاً على كلام الجواليقي: ((فالمسموع من هـذه الألفاظ عن العرب لا يتجاوز سبعاً فيمـا نـرى والبـاقي كلـه أجـراه علماء اللغة وأهل الأدب على القياس، فأبـدع القيـاس منهـا أربعـاً وثلاثين كلمة...))[6].

وبهذا الذي نقلنـاه يتضـح أنـه لا ضـير في اسـتعمال مصـطلح الحاكمية لأنه مقيس على كلام العرب فهو إذن من كلامهم.

ثانياً: الحاكمية في الاصطلاح الشرعي:

من الناحيـة الشـرعية يلاحـظ أن كلمـة حاكميـة لم تـرد في كتاب الله ولا سـنة رسـوله صـلى اللـه عليـه وسـلم، ولـذلك فقـد اعترض البعض على هذا المصطلح باعتبار أن أصـحابه يسـتعملونه في موضوعات مهمة تمس العقيدة الإسلامية، ولا يسوغ في مثـل هذه الموضوعات الخطيرة أن نعتمد على مصطلح لا أصل لـه في الكتاب والسنة.

والحق أن تاريخ المسلمين العلمي قد شهد تولد مصـطلحات كثيرة لم تكن مألوفة من قبل، وكـان منهج علمـاء المسـلمين في ذلك هو النظر في مضمون تلك المصطلحات وما يقصد بهـا، فـإن قصد بها معنى صـحيح قُبلت وإلا رُدت كمـا قـال ابن أبي العـز في مقدمـة شـرح الطحاويـة: ((والسـلف لم يكرهـوا التكلم بـالجوهر والجسم والعرض ونحـو ذلـك لمجـرد كونـه اصـطلاحاً جديـداً على معان صحيحة كالاصطلاح على ألفاظ لعلوم صـحيحة...بـل كرهـوه لاشـتماله على أمـور كاذبـة مخالفـة للحـق ومن ذلـك مخالفتهـا للكتاب والسنة)) [7].

---

4) المصدر السابق (1/358-359).

5) شرح أدب الكاتب ص: 170.

6) مقدمة الرافعي لشرح الجواليقي ص: 12، ووحي القلم (3/254).

7) شرح الطحاوية:ص:20.

فهذا هو المقياس الذي تقاس به صحة الاصطلاحات الحادثة، ولذا نجد كلمة مثل كلمة (زنديق) لم ترد في الكتاب والسنة بل إنها ليست عربية الأصل فهي فارسية عربت كما في صحاح الجوهري وقد ذكر ابن حجر في الفتح: أن أصل هذه الكلمة بالفارسية (زنده كرداي) أي من يقول بدوام الدهر، ثم بين أن هذا اللفظ استعمل في الإسلام بمعنى المنافق حتى قال مالك رحمه الله: الزندقة ما كان عليه المنافقون، ونقل مثل ذلك عن جماعة من الشافعية وغيرهم[8].

فهاهم علماء السلف قد استعملوا لفظة فارسية الأصل في موضوع لا يقل خطورة عن موضوع الحاكمية فهو أيضاً يخص أمر العقيدة ويترتب على الحكم بزندقة إنسان أن يقتل، بل قال كثير من أهل العلم إنه يقتل وإن أظهر التوبة، أي لا تقبل توبته[9].

وأيضاً فقد بين الإمام ابن القيم في (بدائع الفوائد) أنه وإن كانت أسماء الله وصفاته توقيفية فإن باب الإخبار عنه سبحانه أوسع من ذلك، ففي حين لا يصح أن نسمي الله باسم أو نصفه بصفة لم ترد في القرآن والسنة فإننا يمكن أن نخبر عنه سبحانه بألفاظ لم ترد إن كانت تحمل معنى صحيحاً، ولذا أجاز ابن القيم رحمه الله أن يطلق على الله تعالى أنه قديم وأنه موجود إذا كان القصد من ذلك الإخبار عنه سبحانه فقط[10].

وعلى ذلك فمن أخبر عن الله بأنه الحاكم أو أن الحاكمية له وحده لم يكن مجاوزاً حد الصواب إن كان يعني بهذا معنى صحيحاً من الناحية الشرعية، بل إن اصطلاح الحاكمية أولى من لفظة قديم وموجود لأن صفة الحكم ثابتة لله عز وجل في القرآن والسنة واسم الحَكم ثبت له سبحانه في السنة الصحيحة.

ماذا يقصد بمصطلح الحاكمية؟

فلننظر الآن في المعنى الذي يقصده أصحاب مصطلح الحاكمية لنرى هل هو مقبول شرعاً أم مرفوض؟

إن سيد قطب يحدد لنا في مواضع عدة من الظلال ما يقصده باصطلاح الحاكمية ولنختر من هذه المواضع تفسيره لقول الله تعالى: {**إن الحكم إلا لله**} سورة يوسف: 40، حيث يقول: ((الحاكمية من خصائص الألوهية، من ادعى الحق فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته...وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة... فليس من الضروري أن يقول {ما علمت لكم من إله غيري} أو يقول {أنا ربكم الأعلى}... ولكن يدعي هذا الحق وينازع الله فيه بمجرد أن ينحي شريعة الله عن الحاكمية ويستمد القوانين من مصدر آخر، وبمجرد أن يقرر أن الجهة التي

---

8) انظر فتح الباري (12/270-271).
9) شرح صحيح مسلم للنووي (1/206).
10) بدائع الفوائد (1/162).

تملك الحاكمية أي التي تكون هي مصدر السلطات جهة أخرى غير الله سبحانه...)) [11].

ومن هذا النقل يتضح أن الحاكمية لا تعني عند سيد قطب إلا التشريع، فالتشريع حق خالص لله عز وجل وبتعبير آخر فإن الذي يملك أن يقول هذا حرام وهذا حلال هو الله وحده، ولذا يقول سيد قطب في تفسير قوله تعالى: {**حرمت عليكم أمهاتكم...**} (سورة النساء:23)

((إن هذا الدين يقرر أن التحليل والتحريم هو من شأن الله وحده لأنهما من أخص خصائص الألوهية)) [12].

وحين ننظر في كتاب الله عز وجل، ثم كتب المفسرين القدامى والمحدثين فسوف نجد أن المودودي وسيد قطب لم يأتيا ببدع من القول حين قالا بأن الحاكمية أي التشريع لله وحده:

فالله عز وجل يقول: {**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**} (المائدة:50)، ويقول الإمام ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((ينكر تعالى على من خرج على حكم الله المحكم المشتمل على كل خير الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله...كما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم (الياسا) وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى: من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فمن فعله منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير)) [13].

بل إن ابن كثير رحمه الله قد نقل الإجماع على كفر من احتكم إلى غير شرع الله فقد نقل في (البداية والنهاية) نتفاً من ذلك الكتاب الذي وضعه جنكيز خان وما فيه من الأحكام المخالفة لشرع الله، ثم قال: ((فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين)) [14].

ويعقب الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في كتابه عمدة التفسير على كلام ابن كثير الأسبق فيقول: ((إن الأمر في هذه

---

(11) في ظلال القرآن (4/1990).
(12) المصدر السابق (1/610).
(13) تفسير القرآن العظيم (2/68).
(14) البداية والنهاية (13/128).

القوانين الوضيعة واضح وضوح الشمس هي كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب إلى الإسلام كائنًا من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها)) [15].

وقال تعالى: {**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**} (النساء:65).

فقد نفى الله الإيمان عمَن لم يحكِّم رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكّم غيره.

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله: ((وقد نفى الله سبحانه الإيمان عمَّن لم يحكِّموا النبي صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم نفياً مؤكداً بتكرار أداة النفي وبالقسم، قال تعالى: {**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم...**}...)) [16].

ويقول الشيخ رشيد رضا: ((ومن المسائل المجمع عليها قولاً واعتقاداً: أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وإنما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد عن الإسلام واجب، وأن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسُكر واستباحة إبطال الحدود وشرع ما لم يأذن به الله كفر وردة)) [17].

فأي فارق بين ما ذكره سيد قطب وبين ما نقلنا عن ابن كثير وغيره من العلماء؟ في الحقيقة لا نجد فارقاً؛ فالقضية مجمع عليها كما ذكر ابن كثير ورشيد رضا، وقد أكثرت هنا من النقل عن العلماء وما ذلك إلا لأمرين:

الأمر الأول أن أبين أنها قضية عقيدة، قضية كفر وإيمان، وبالتالي فلا يلام المودودي وسيد قطب على إبرازها والتركيز عليها.

الأمر الثاني: أن فكرة الحاكمية بمضمونها ليست من بنات أفكار المودودي ولا سيد قطب، ولكنها قديمة قدم الإسلام نفسه، فالنصوص الشرعية وأقوال العلماء متضافرة على أن حق التشريع لله وحده فلم يبق للمودودي وسيد إلا الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون.

وعليه فلا حاجة إلى تبرير حديث المودودي عن الحاكمية بالظروف التي كانت سائدة في شبه القارة الهندية إبان الاحتلال الإنجليزي، كما أنه لا حاجة إلى القول بأن ظروف السجن هي التي أملت على سيد قطب أن يردد نفس المقولة، وعلى من

---

[15] عمدة التفسير(4/174).
[16] رسالة تحكيم القوانين ص: 5.
[17] تفسير المنار (6/ 303).

يقول ذلك أن يلتمس مبرراً لابن كثير وغيره من العلماء قديماً وحديثاً لقولهم بنفس الفكرة، وهب أن ظروفاً معينة نبهت عالماً أو كاتباً مسلماً إلى فكرة إسلامية فاهتم بها وأبرزها فهل يكون من الإنصاف أن نقصر قوله على تلك الظروف فقط؟ أم أن العبرة كما يقول الأصوليون بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

ثالثاً: بين الإمرة والحاكمية:

نأتي الآن إلى نقطة مهمة في هذا الموضوع، وكثيراً ما يثيرها معارضو فكرة الحاكمية، ومجمل تلك النقطة أن القول بفكرة الحاكمية قد أحدث خلطاً بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الإمرة والإمارة، حيث صادر أصحاب مصطلح الحاكمية حق الناس في تنظيم شؤون حياتهم، وألغوا حق ولاة الأمر في الاجتهاد والتفسير والسلطان السياسي، ويقرر بعض هؤلاء المعارضين أنهم لا يعارضون فكرة أنه لا حكم إلا لله، ولكنهم يقولون كما قال علي رضي الله عنه عن الخوارج لما قالوا: لا حكم إلا لله، فقال: (نعم لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر).

فهل حقاً حدث هذا الخلط عند القائلين بمفهوم الحاكمية؟

إننا حين نرجع إلي كتابات سيد قطب لا نجد أثراً لهذا الخلط، فهو يقول في تفسير قوله تعالى: {**إن الحكم إلا لله**} (يوسف: 40) - بعد أن قرر مبدأ أن الحاكمية لله وحده - يقول: ((وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة، فالناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية إنما يملكها الله وحده والناس إنما يزاولون تطبيق شرع الله بسلطانه)) [(18)].

وفي موضع آخر يعطينا توضيحاً أكبر لدور الحكام في مزاولة السلطة فيقول عند تفسير {**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...**} (النساء: 59)، يقول: ((وطاعة أولي الأمر.. في حدود المعروف المشروع من الله والذي لم يرد نص بحرمته ولا يكون من المحرم عندما يرد إلى مباديء شريعته)) [(19)].

ومعنى ذلك أن للحاكم أن يصدر من القرارات ما ينظم به شؤون الناس وعليهم أن يطيعوه في ذلك ما دامت تلك النظم لا تصادم نصاً صريحاً، ولا تتعارض مع مبدأ من المباديء العامة للشريعة الإسلامية.

وبصفة عامة فهو يقرر أن الإسلام لابد له من رجال يقومون به، وقد خصص الفصل الأول من كتابه **(هذا الدين)** لهذه القضية

(18) في ظلال القرآن (4/1990).
(19) المصدر السابق (2/691).

ومن كلامه في ذلك: ((هذا المنهج الإلهي الذي يمثله الإسلام في صورته النهائية..لا يتحقق في الأرض وفي دنيا الناس بمجرد تنزله من عند الله، لا يتحقق بكلمة كن الإلهية.. إنما يتحقق بأن تحمله جماعة من البشر تؤمن به إيماناً كاملاً وتستقيم عليه بقدر طاقتها وتجتهد لتحقيقه في قلوب الآخرين وفي حياتهم كذلك)) [20].

أما المودودي فله كلام صريح جداً في هذه المسألة وكأنه يرد على ما قيل من أنه صادر حق البشر في تنظيم شئونهم وإدارة حياتهم؛ ففي كتابه (الحكومة الإسلامية) وبعد أن بين الحقائق المتعلقة بأن الحاكمية لله وحده قال:

((قد يظن البعض حين يسمع هذه الحقائق الرئيسية أن الدولة الإسلامية بهذه الصورة لا مجال فيها أمام الإنسان على الإطلاق لقيامه بالتشريع والتقنين... غير أن الإسلام في الواقع لم يغلق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان، وإنما حدده وضيق إطاره بأن جعل الحاكمية والسيادة للقانون الإلهي)).

ثم يوضح المودودي الدائرة التي يقوم فيها الإنسان بالتشريع فيجملها في أربعة أقسام:

القسم الأول: توضيح الأحكام ويعني به معرفة الأحكام الشرعية، وتحديد الحالات التي يختص بها كل حكم شرعي لتطبيقه عليها.

القسم الثاني: القياس ويعني به ما هو معروف في الأصول من إلحاق فرع غير منصوص على حكمه بأصل نُص على حكمه لاتحاد العلة بينهما.

القسم الثالث: الاستنباط ويكون في الحالات التي لم تبين فيها الشريعة أحكاماً بعينها، وإنما وضعت في شأنها بعض المباديء العامة الجامعة، ومهمة التشريع هنا فهم مباديء الشريعة في تلك المسائل، وكذا قصد الشارع مما بينه من مباديء، ثم وضع القوانين في الأمور الواقعية الفعلية بحيث تبنى على ما أوضحته الشريعة من أصول ومباديء.

القسم الرابع: دائرة التشريع الحر وهو خاص بما سكتت عنه الشريعة تماماً، فليس فيه حكم صريح أو قياسي أو مستنبط، وهذا السكوت في حد ذاته على أن الحاكم الأعلى أعطى الإنسان حق إبداء رأيه في أمور ومسائل هذا القسم، ومن ثم يمارس الإنسان التشريع فيه بحرية تامة شريطة أن يتلاءم مع روح الإسلام ومبادئه العامة ولا يشذ في مزاجه عن مزاج الإسلام العام الذي يكسو نظام الحياة الإسلامية ويسوده [21].

---

(20) هذا الدين ص:9.
(21) الحكومة الإسلامية ص: 173-174.

فهل نستطيع بعد ما نقلناه عن سيد قطب والمودودي أن نقول إنهما يقصدان أنه لا إمرة إلا لله كما قال علي رضي الله عنه عن الخوارج؟!

إن الخوارج الذين قال فيهم علي رضي الله عنه ما قال كانوا قد رفضوا حكم الحكمين مع أنهما لم يحكما بغير شرع الله، ولذا قال علي رضي الله عنه رداً عليهم فيما رواه ابن جرير الطبري في تاريخه: **(إنا لم نحكّم الرجال وإنما حكّمنا القرآن وهذا القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال)** [22].

وإذن فقد اعترض الخوارج على حكم رجال حكموا بالقرآن، ومن ثم كانت قولتهم: لا حكم إلا لله، **(كلمة حق أريد بها باطل)**[23]، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أما أصحاب شعار الحاكمية فقد رفعوا شعار (لا حاكمية إلا لله) في وجه من حكّموا قوانين أوربا ونبذوا حكم القرآن، فهل يستطيع دعاة القوانين الوضعية أن يقولوا إنهم لم يحكّموا أهواء البشر، وإنما حكّموا القرآن، وهل حكم القرآن هو تعطيل الحدود الشرعية وإباحة الزنا والربا وغير ذلك من المحرمات؟

إن البون في الحقيقة شاسع بين فكر الخوارج وفكرة الحاكمية التي نادى بها المودودي وسيد قطب، وليس من العدل المساواة بينهما.

وإذن فلا مجال للتهكم على فكرة الحاكمية بالقول: ((هل يسير الدين على قدمين ليمتنع الناس عن ولاية الحكام...))، كما جاء في تقرير لجنة الفتوى بالأزهر في الرد على سيد قطب أثناء محاكمته.

لا مجال لهذا التهكم لأن سيد قطب لم يقل إن الدين يسير على قدمين بل قال إن هذا الدين يقوم على جهود البشر، وسيد قطب والمودودي من قبله لم يطالبا الناس بالامتناع عن ولاية الحكام، ولكنهما بينا أن طاعة الحكام إنما تكون في حدود المعروف من الشرع، وهذا عين ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: **(إنما الطاعة في المعروف)** [24].

فهل على هذا اعتراض؟

وهذا الذي نقلناه عن المودودي وسيد قطب من بيان لدور ولاة الأمر في ظل مفهوم الحاكمية، لا يختلف عما ذكره أهل العلم من قبل، فقد نقل الإمام ابن القيم عن ابن عقيل تعليقه على قول من قال: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن

---

(22) تاريخ الأمم والملوك (5/66).
(23) أخرجه مسلم (1066).
(24) أخرجه البخاري (4340) ومسلم (1840) من حديث علي .

عقيل: ((إن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة)) (25).

فالسياسة المقبولة شرعاً هي التي لا تخالف منطوق الشرع، سواء كان هذا المنطوق حكماً خاصاً في مسألة أو قاعدة عامة جاءت بها الشريعة.

ومن المعاصرين يقول عبد القادر عودة: ((إن أولي الأمر بحسب مبادىء الإسلام ليس لهم حق التشريع المطلق، وحقهم في التشريع قاصر على نوعين من التشريع:

الأول: تشريعات تنفيذية يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص شريعة الإسلام.

الثاني: تشريعات تنظيمية لتنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادىء الشريعة، وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة فلم تأت بنصوص خاصة فيه، ويشترط في هذه التشريعات أن تكون متفقة مع مبادىء الشريعة العامة وروحها التشريعية فهي تشريعات توضع بقصد تنفيذ مبادىء الشريعة العامة، وإذن فهي في حقيقتها نوع آخر من التشريعات التنفيذية)) (26).

وبهذا يتفق عبد القادر عودة مع المودودي وسيد في بيان أن حق التشريع المطلق هو لله عز وجل، وأن دور الحكام لا يتعدى مزاولة السلطة وتنظيم شؤون الحياة في حدود ما شرعه الله.

ومع هذا فإن عودة يقرر في موضع آخر أن: ((الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة)) (27).

وهذا التقرير قد دفع البعض إلى أن يصنف الرجل في صف المخالفين لفكرة الحاكمية بالمعنى الذي أسلفنا بيانه.

والصواب أنه يقصد فقط أن ينفي عن الحكومة الإسلامية أن تكون حكومة ثيوقراطية، أو أن يكون للحاكم فيها أن يحكم بما يسمى بنظرية الحق الإلهي، تلك النظرية التي كان الحاكم بمقتضاها يقرر ما يشاء ويحكم بهواه زاعماً أنه يستمد سلطانه من الله، ولذلك نجده يقول: ((... ولو كانت الحكومة الإسلامية ثيوقراطية لكان للخليفة أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، ولكن الخليفة وكل حاكم إسلامي مقيد فيما ورد فيه نص بنصوص

---

(25) الطرق الحكمية ص:13.
(26) الإسلام وأوضاعنا القانونية ص: 61.
(27) الإسلام وأوضاعنا السياسية ص: 101.

القرآن والسنة، وفيما لم يرد فيه نص بما تسفر عنـه الشـورى))[28].

وهو حين يقول: إن الحكومة الإسلامية تستمد سـلطانها من الجماعة، فإنما يريد أن يقرر مبدأ الشورى، وهـو يقصـد بالجماعـة تلـك الـتي قـامت على أسـاس الكتـاب والسـنة وليس لهـا منهج سواهما، ولذا فهو يقـول: ((فليس لهم أن يخرجـوا عمـا تـدين بـه الجماعـة؛لأن الجماعـة لم تقمهم حكامـاً إلا لإقامـة الـدين وحكم الجماعة على أساس الشريعة الإسلامية))[29].

ومن هنا ندرك أن استمداد السلطة من الله الـذي نفـاه عبـد القادر عودة غير الذي أثبته سـيد قطب، فعبـد القـادر عـودة ينفي الاستمداد الذي بمعنى نظرية الحق الإلهي، وسيد يثبت الاسـتمداد الذي بمعنى أن حق التشريع المطلق هو حـق خـالص للـه وحـده، وهو المعنى الذي وجدنا عبد القادر عودة يثبته أيضاً.

رابعاً: حكم الجاهلية:

لقد ارتبط بموضوع الحاكمية القول بجاهلية المجتمعات الـتي لا تحتكم إلى شرع الله، تشبيهاً لها بحـال النـاس قبـل بعثـة النـبي صلى الله عليه وسلم.

ولا شك أنه إن كان المقصود بهذا القول إعطـاء المجتمعـات الإسـلامية الآن كـل أحكـام مجتمـع الجاهليـة الأولى فهـذا غلـو مرفـوض، ولقـد رأينـا من الغلاة من ينهج ذلـك النهج فيحكم على عامة الناس في بلاد المسلمين بالكفر، أو أن يعتبر المساجد كلهـا مساجد ضرار ومعابد للجاهلية، ولكن هذا التيار المغـالي قـد شـهد بحمد الله انحساراً كبيراً في غالبيـة بلاد المسـلمين وخصوصـاً في مصر.

أما إن كـان المقصـود بيـان مـا وقعت فيـه الأمـة من الأمـور الجسيمة التي تشبه في بعض جوانبها فعـل الجاهليـة، فلاشـك أن الأمر حينئذ يحتاج إلى وقفة متأنيـة، ذلـك أنـه ينبغي أن نعـرف مـا المقصود تحديداً من إطلاق هذا المصطلح حتى يتسـنى لنـا الحكم عليه.

وحين نرجع - على سبيل المثال - إلى كتابات سيد قطب في موضـوع الجاهليـة نجـد أنـه لم يكن يهـدف من إطلاق هـذا القـول الحكم على عامة الناس بالكفر، أو أنهم قد ارتـدوا جميعـاً إلى مـا كان عليـه الحـال في الجاهليـة الأولى، وإنمـا كـان يقصـد أن هـذه المجتمعات صارت تحتكم إلى غير شرع الله فهي إذن في جاهليـة لأن الجاهلية عنده هي الحالة الـتي يكـون فيهـا النـاس متحـاكمين إلى غير منهج الله، ولذلك نجده يقـول: ((والجاهليـة ليسـت فـترة

---

(28) المصدر السابق ص: 103.

(29) الإسلام وأوضاعنا القانونية0 ص: 61

تاريخية إنما هي حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، وهي في صميمها الرجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر، لا إلى منهج الله وشريعته للحياة، ويستوي أن تكون هذه الأهواء أهواء فرد، أو أهواء طبقة، أو أهواء أمة، أو أهواء جيل كامل من الناس))[30].

ومما يبين ذلك أنه في تفسير قوله تعالى: {**والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من وَلايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق**} (الأنفال: 72)، يقول: ((ثم وجد أفراد آخرون دخلوا في هذا الدين عقيدة، ولكنهم لم يلتحقوا بالمجتمع المسلم فعلاً، لم يهاجروا إلى دار الإسلام... فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية ولكن هناك رابطة العقيدة...)) [31] إلخ.

والمقصود أنه حين يبين أن هؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، فإنما يقرر أنهم لا يزالون يعيشون في ظل المجتمع الجاهلي - وذلك حسب تقسيمه المعروف للمجتمعات بأنها إما مجتمعات إسلامية وإما مجتمعات جاهلية - ومع ذلك فهم عنده مسلمون، أي أنه ليس هناك تلازم عنده بين الحكم على مجتمع ما بأنه جاهلي وبين الحكم على أفراده بالكفر.

كما أن الأستاذ محمد قطب وهو ولا شك أقرب الناس إلى شقيقه قد بين أنه لم يكن يقصد بما كتب إطلاق الحكم على الناس وذكر أنه سمعه أكثر من مرة يقول: ((إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس في أيدينا، ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس فضلاً عن كوننا دعوة ولسنا دولة، دعوة مهمتها الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليها)) [32].

ولا شك أنه قد جاء في أقوال سيد قطب ما فهم منه البعض غلواً في قضايا التكفير، غير أن مثل تلك الأقوال إما أنها فهمت على غير ما أراده صاحبها، أو أنها قد خرجت مخرج التغليظ الذي يقصد به بيان خطورة الأمر مع عدم إرادة حقيقة اللفظ الذي أطلق، ويفهم ذلك من سياق الكلام وقرائنه، وهو أمر معهود عند السلف؛ وقد قال الإمام الشافعي لحفص الفرد لما قال بخلق القرآن: ((كفرت بالله العظيم))، لكن لما كانت الحجة لم تتبين له، فإن الشافعي رحمه الله لم يكن يقصد الحكم بردته وإنما كان يقصد التغليظ والتخويف؛ إذ أنه لو كان يعتقد ردته لسعى في قتله

---

30) الظلال (2/891).

31) المصدر السابق (3/ 1558-1559).

32) من رسالة وجهها الأستاذ محمد قطب إلى مجلة المجتمع، نقلاً عن كتاب الحكم وقضية تكفير المسلم لسالم البهنساوي ص: 173.

كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[33]، كما أنه لابد من الإشارة إلى أنه قد وقع في أقوال سيد ما غلبت عليه الصياغة البلاغية بحيث افتقر إلى الدقة اللفظية التي يجب أن تتحلى بها أبحاث العقيدة خصوصاً في مجال الكفر والإيمان.

وإذا كان من يطلق تسمية المجتمع الجاهلي على المجتمعات التي لا تحتكم إلى غير شرع الله لا يرتب على ذلك محظوراً شرعياً من مثل تكفير المسلمين، أو القول بأن الأصل في الناس الكفر حتى يثبت العكس، أو نحو ذلك فإن تسميته هذه لا تعدو أن تكون أمراً اصطلاحياً قد لا نستحسن إطلاقه لما قد يحدث من جرائه من لبس، ولكنه في النهاية مجرد اصطلاح لا تصح المشاحة فيه والله أعلم.

وبعد:

فما المودودي وسيد قطب وغيرهما إلا بشر يخطئون ويصيبون، وكل إنسان يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم كما قال الإمام مالك رحمه الله، ولكنها كلمة حق - في قضية بعينها - كان ينبغي أن تقال، ونسأل الله أن نكون قد وفقنا فيها إلى الصواب والله المستعان.

(3)
يسر الإسلام وأخطاء الناس في فهمه

---

[33] انظر مجموع الفتاوى (23/ 349).

من الأمور التي تكاد لا تخفى على مسلم كون الإسلام هو دين اليسر ورفع الحرج، وكيف تغيب عن المسلم هذه الحقيقة وها هي النصوص الشرعية قد تضافرت على النطق بتلك الحقيقة حتى بلغت مبلغ القطع واليقين.

فمن تلك النصوص قوله تعالى: {**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**} (البقرة:185)، وقوله: {**هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج**} (الحج: 78).

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**) [(1)]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (**أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة**) [(2)].

مظاهر اليسر في شريعة الإسلام:

وتتجلى هذه الحقيقة في أمور كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: عدم التكليف بما لا يطاق:

فإن الله عز وجل - رحمة بعباده - لم يكلفهم إلا بما يطيقون، كما قال تعالى: {**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**} (البقرة: 286).

أي أنه تعالى لم يكلف عباده بأمر مستحيل، سواء كانت استحالته عقلاً أو عادة: فالمستحيل العقلي هو ما لا يتصور العقل وجوده كالجمع بين الضدين، والمستحيل العادي هو ما يتصور العقل وجوده ولكن ما جرت سنن الكون بوجوده كطيران الإنسان في الهواء من غير آلة ونحو ذلك.

ثانياً: نسخ الأحكام الشاقة التي كانت على الأمم السابقة:

فلئن كان عدم التكليف بما لا يطاق عاماً في الشرائع كلها فقد اختص الله هذه الأمة بأن رفع عنها التكاليف الشاقة التي كانت على الأمم قبلها، استجابة لما أرشد الله المؤمنين أن يدعوا به فيقولوا: {**ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا**} (البقرة: 286).

---

(1) أخرجه البخاري (39) والنسائي (8/122) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الإيمان: باب الدين يسر (1/93- فتح)، وأخرجه أحمد (1/236) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الحافظ: إسناده حسن (فتح الباري: 1/94).

وقد ثبت أن الله تعالى قال في جواب هذا الدعاء: **(قد فعلت)**[3].

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ((أن توبتهم كانت بقتل أنفسهم، وتوبة هذه الأمة بالإقلاع والعزم والندم))[4]، ومن أمثلة ذلك أيضاً التكليف بقرض موضع النجاسة من الثوب وعدم جواز الصلاة في غير المساجد فقد نسخ ذلك في شريعتنا.

ثالثاً: المشقة تجلب التيسير:

فإنه وإن كانت الشريعة الإسلامية هي شريعة اليسر على وجه العموم، فإن هناك حالات خاصة نظرت إليها الشريعة نظرة تخفيف أكثر من ذلك اليسر العام، ومن أهم القواعد المتعلقة بذلك كون المشقة تجلب التيسير.

ومن فروع هذه القاعدة الرخص التي شرعها الله تخفيفاً على المكلف لسبب من الأسباب المقتضية لذلك كمشروعية الفطر للمسافر والمريض ومشروعية التيمم لفاقد الماء والعاجز عن استعماله.

ومن فروعها أيضاً العفو عما عمت به البلوى فلا يمكن التحرز عنه مما هو محرم أصلاً، وذلك مثل العفو عن نجاسة طين الشوارع وغيره مما لا يمكن الاحتراز عنه.

رابعاً: الضرورات تبيح المحظورات:

ومن أمثلة ذلك جواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك كما في قوله تعالى: {**... إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**} (النحل: 106)، ومن أمثلته أيضاً مشروعية أكل المحرمات عند الاضطرار إليها كما في قوله تعالى: {**... فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**} (البقرة 173).

خامساً: النهي عن التشدد والغلو في الدين:

---

3) أخرجه مسلم (126) والترمذي (2992) والحاكم (2/286) والنسائي في الكبرى (11059)
والبيهقي في الأسماء والصفات (1/ 237-238) وأبو عوانة في مسنده (1/75) من حديث ابن عباس.

4) فتح الباري (1/93).

ومما ورد في هذا الباب ما قدمناه من قول النبي صلى الله عليه وسلم: **(إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه)**، وحديث الثلاثة الذين سألوا عن عبادته صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا عنها كأنهم تقالوها فقال أحدهم: (أما أنا فأنا أصلي الليل أبداً)، وقال آخر: (أنا أصوم الدهر ولا أفطر)، وقال آخر: (أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً)، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: **(أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)** [5].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: **(صنع النبي** صلى الله عليه وسلم **شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني أعلمهم بالله وأشدهم له خشية)** [6].

<u>أخطاء في فهم قضية التيسير:</u>

وإذا كان هناك من أفرط فشدد وتنطع في الدين فإن هناك من فرط وتساهل حيث لا مجال للتساهل، فربما أوقعه ذلك في ما لا يجوز شرعاً.

ومن أخطاء الناس في فهم هذه القضية ما يلي:

1) اعتبار التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور العادات نوعاً من التشدد

وذلك أننا نجد أقواماً - ومنهم للأسف بعض الدعاة - يزهدون الناس في اتباع هدي النبي صلى الله عليه وسلم في مأكله ومشربه وملبسه وأشباه ذلك، بدعوى أن ذلك نوع من التشدد والتعنت.

والحق أن التزيد والتشدد الذي ورد النهي عنه هو التزام أمور لم ترد في الشرع الحنيف، ولا دلت عليها نصوصه، فهي إذن من قبيل البدع المذمومة، وضابط ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)** [7]،

---

(5) أخرجه البخاري (2494)، (5063) ومسلم (1401) والنسائي (6/60) وأحمد (3/241، 259،285) من حديث أنس.

(6) أخرجه البخاري (6101)، (7301) ومسلم (2356) وأحمد (6/45)

(7) أخرجه البخاري (2697) ومسلم (1718) وأبو داود (4606) وابن ماجه (14) من حديث عائشة.

والاقتداء به صلى الله عليه وسلم في أموره العادية لا يخرج عن (أمرنا) الذي أشار إليه الحديث الشريف، فهو مطلوب إذن إن لم يكن على سبيل الوجوب والفرضية فهو على جهة الاستحباب الذي يثاب المرء عليه إذا ما أخلص نيته لله سبحانه.

وقد كان من هدي سلفنا الصالح التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أموره العادية، فقد روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه: **(أن خياطاً دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعه، قال أنس: فذهبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأيته يتتبع الدباء من حوالي القصعة قال: فلم أزل أحب الدباء من يومئذ)** [8].

قال الحافظ في شرح هذا الحديث: ((وفيه الحرص على التشبه بأهل الخير والاقتداء بهم في المطاعم وغيرها، وفيه فضيلة ظاهرة لأنس لاقتفاءه أثر النبي حتى في الأشياء الجبلية، وكان يأخذ نفسه باتباعه فيها رضي الله عنه)) [9].

وعلى ذلك فإنه لا يجوز الإنكار على من أخذ نفسه بالتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور الجبلة، إلا أن يكون ذلك الأمر شاغلاً له عن غيره من عظائم الأمور، كمهمات العقيدة والواجبات العينية ونحو ذلك، فينكر عليه حينئذ تركه لتلك المهمات لا التأسي المذكور والله أعلم.

2) اعتبار الزيادة في النوافل نوعاً من التشدد:

فهناك من المسلمين من يهتم أكثر من غيره بأمور النوافل والمندوبات، فيكثر من قيام الليل وصيام النوافل، ويكثر من ذكر الله وقراءة القرآن الكريم، فربما اعتبر البعض ذلك نوعاً من التشدد المنافي ليسر الإسلام وشريعته السمحة.

وأقول: إن الزيادة في أنواع الطاعات والعبادات ما دامت لا تخرج عن الحد المشروع فإنه لا يمكن اعتبارها تشدداً، ولذلك ذكر في الفتح في شرح حديث **(إن الدين يسر):** ((وليس المراد منع طلب الأكمل في العبادة فإنه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المؤدي إلى الملال والمبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل، أو إخراج الفرض عن وقته كمن بات يصلي الليل كله ويغالب النوم إلى أن غلبته عيناه في آخر الليل فنام عن صلاة الصبح في الجماعة، أو إلى أن طلعت الشمس فخرج وقت الفريضة)) [10].

---

8) أخرجه البخاري (2092) (5379) ومسلم (2041) وأبو داود (3782) والترمذي (1850).

9) فتح الباري (9/ 526).

10) فتح الباري (1/94).

ويمكن أن يضاف إلى ذلك ما إذا كانت المبالغة في التطوع مؤدية إلتضييع حقوق أخرى واجبة على المكلف، ومثال ذلك ما جاء في حديث أبي جحيفة قال: **(آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال له: كل. قال فإني صائم. قال: ما أنا بآكل حتى تأكل. قال: فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم. فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصليا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: صدق سلمان)** [11].

أما إذا لم يكن في الأمر شيء من تلك المحاذير فإنه لا يعد تشدداً، خصوصاً إذا كان الشخص لديه الاستعداد النفسي والبدني المؤهِل لذلك، ومن أجل هذا ذكر الإمام الشاطبي صنفاً من الناس يمكنه تحمل المشقة الشديدة وأن من شأنه ((أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل لوازع هو أشد من المشقة أو حادٍ يسهل به الصعب)) [12]، وذكر في ذلك قيامه صلى الله عليه وسلم الليل حتى تفطرت قدماه وقوله لما سئل عن ذلك **(أفلا أكون عبداً شكوراً)** [13]– كما ذكر أحوال بعض السلف في الزيادة من الطاعات ثم قال ((ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم؛ وذلك لأن العلة التي لأجلها نهي عن العمل الشاق مفقودة في حقهم، فلم ينتهض النهي في حقهم)) [14].

3) الترخص في الأحكام الشرعية بحجة التيسير:

وذلك أنه تحت دعوى التيسير ورفع الحرج نجد البعض يتساهلون في كثير من الأحكام حتى يوقعهم ذلك في المحظورات الشرعية، وهم يحتجون بأن الشرع لم يكلفنا بما يشق علينا وأن

---

(11) أخرجه البخاري (1968)، (6139) والترمذي (2413).
(12) الموافقات (2/139).
(13) أخرجه البخاري (1130) ومسلم (2819) والترمذي (412) والنسائي (3/219) وابن ماجه (1419) وأحمد (4/ 251) من حديث المغيرة بن شعبة، وأخرجه البخاري (4837) ومسلم (2820) وأحمد (6/115) والطبراني في الأوسط (2939)، (7430) من حديث عائشة، وأخرجه ابن ماجه (1420) والطبراني في الأوسط(4199) من حديث أبي هريرة.
(14) الموافقات (2/141).

الرسول صلى الله عليه وسلم **(ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما)** [15] كما قالت عائشة رضي الله عنها.

ونحن نود قبل ذكر بعض الأمثلة على هذا الترخص أن نُذكر ببعض النقاط المهمة التي تعين في فهم هذه القضية والتي نرى أنه ينبغي أن لا يكون عليها خلاف:

أولاً: ليس معنى أن شريعة الإسلام هي شريعة اليسر أنها لا تكلف بما فيه مشقة؛ فإن المشقة على ضربين: فالنوع الأول منها هو المشقة المعتادة التي يستطيع الإنسان تحملها دون إلحاق ضرر بليغ به، وهذا النوع لا ينافي صحة التكليف، والتكاليف الشرعية لا تنفك عن الكلفة والمشقة التي من هذا النوع.

أما النوع الثاني فهو المشقة الغير المعتادة التي لا يستطيع الإنسان تحملها دون إلحاق الضرر والأذى به، وهذا النوع هو الذي ينافي صحة التكليف.

وضابط ذلك ما ذكره الشاطبي من أنه: ((إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة وإن سميت كلفة؛ فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار)) [16].

ثانياً: إن علماء الأصول حين بينوا أن الشريعة لا تكلف بما لا يطاق، ولا تكلف بما فيه مشقة غير معتادة، فإنهم جعلوا ذلك من شروط صحة التكليف، أي أنه أمر ينصرف إلى أصل التشريع لا إلى الفتوى والحكم الشرعي، وعلى ذلك فمهمة المفتي أن يوجه نظره أولاً إلى النصوص الشرعية فما قضت بحرمته فهو حرام وإن بدا للناظر أنه شاق أو كرهته النفوس واستصعبته؛ فإن الله قد فرض علينا الجهاد وهو يعلم ما فيه من مشقة على النفوس كما قال تعالى: {**كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم**} (البقرة: 216).

ثالثاً: إن قول عائشة رضي الله عنها **(ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما)،** هذا القول متوجه إلى المباحات؛ فما كان من أمرين مباحين وخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما إلا واختار أيسرهما، فأما إن كان الأيسر حراماً فإنه لم يكن ليختاره أبداً؛ ولذا قالت عائشة في تتمة الحديث السابق **(ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه).**

---

(15) أخرجه البخاري (3560) ومسلم (2327) وأبو داود (4785) ومالك (2/902-903) (ك حسن الخلق: 2).

(16) الموافقات (2/ 123).

رابعاً: إنه وبناء على ما سبق فإنه بورود النص بحرمة شيء فإن المشقة التي يظنها البعض مانعة من التحريم هي مشقة متوهمة، وإن ما يظنه البعض يسراً وسماحة ليس في الحقيقة إلا ترخصاً لا مبرر له.

مثالان للترخص بلا دليل:

وإني أضرب هنا مثالين من واقعنا المعاصر فبالمثال يتضح المقال:

أما المثال الأول: فهو أن بعضاً من المسلمين تعودوا أن يشاركوا غير المسلمين احتفالهم بأعيادهم، فتراهم يذهبون إليهم مهنئين مباركين، بل قد يشاركونهم طقوسهم وعاداتهم ويزعمون أن هذا من باب يسر الإسلام وسماحته، وأن من ينكر عليهم ذلك متشدد متزمت.

وأما المثال الثاني: فهو أن البعض يقول بحل الفوائد الربوية التي تتعامل بها البنوك، وهي نسبة محددة سلفاً من رأس المال، فإذا سألته عن دليله في ذلك قال: إن التعامل مع البنوك صار من ضروريات الحياة، وعليه فنحن نبيح ذلك تيسيراً على الناس ورفعاً للحرج عنهم.

مناقشة المثالين السابقين:

في مناقشتنا للمثال الأول الخاص بمشاركة غير المسلمين في أعيادهم نركز على بيان الحكم الشرعي في ذلك؛ إذ أننا نرى أن الوقوع في هذا الخطأ إنما نشأ من الجهل بالنصوص الشرعية الواردة في هذا الأمر فنقول وبالله التوفيق:

قد ورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: **(إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا)** [17]– وهذا يقتضي بمفهومه أنه ليس للمسلمين - وقد جعل الله لهم عيداً خاصاً بهم - أن يشاركوا غيرهم في أعيادهم.

وعن أنس رضي الله عنه: **(قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله** صلى الله عليه وسلم: **إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر)** [18].

---

(17) أخرجه البخاري (9 52) ومسلم (892) والنسائي (3/195) وابن ماجه (1898) وأحمد (6/99) من حديث عائشة.
(18) أخرجه أبو داود (1134) والنسائي (3/179-180) وأحمد (3/103)، وإسناده صحيح كما قال الحافظ في الفتح (2/442).

قال ابن حجر بعد ما ذكر هذا الحديث: ((واستنبط منه كراهة الفرح في أعياد المشركين والتشبه بهم)) [19].

وقال الإمام ابن القيم: ((وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة بهم فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم فيقول: عيد مبارك عليك، أو تهنأ بهذا العيد ونحوه، فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثماً عند الله وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه)) [20].

بل بالغ بعض الحنفية فقال على ما نقله الحافظ في الفتح: ((من أهدى فيه بيضة إلى مشرك تعظيماً لليوم فقد كفر بالله تعالى)) [21].

وبهذا يتضح الحكم الشرعي في هذه المسألة، وعليه فلا يصح الادعاء بأن في هذا الفعل نوعاً من إظهار يسر الإسلام وسماحة شريعته، وموقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي قائم على العدل؛ فلا يجوز ظلمهم ولا إيذاؤهم ما داموا ملتزمين بحكم الإسلام فيهم، وهذا العدل شيء وما يراد من التودد إليهم والذهاب إلى كنائسهم لتهنئتهم بأعيادهم الشركية شيء آخر لا يقره الإسلام ولا علاقة له بكونه دين اليسر ورفع الحرج والله أعلم.

مناقشة المثال الثاني:

أما المثال الثاني فليس من غرضنا في مناقشته أن نستقصي شبهات القائلين بحل الفوائد الربوية البنكية، ولا الرد عليها، فقد أجمعت المجامع الفقهية على حرمة تلك الفوائد، ولكنا نريد أن نتناول الموضوع من الزاوية التي أشرنا إليها وهي قولهم إن ضروريات الحياة المعاصرة تستدعي مثل تلك المعاملات التي تتضمن هذه الفوائد الربوية، وعليه فإنه يكون من يسر الإسلام أن نبيح تلك التعاملات، ويمكن أن نفصل القول في هذه القضية على النحو التالي:

1) إن إعمال قاعدة الضرورة إنما يكون في حالات فردية خاصة ولا يتصور أن يقوم نظام كامل على ما حرمه الله من الربا بدعوى أن الضرورة تستدعي ذلك، فإن في ذلك اتهاماً للشريعة الغراء بأنها حرمت على الناس شيئاً هو من ضروريات حياتهم، وإن ((هناك استحالة اعتقادية في أن يحرم الله أمرًا لا تقوم الحياة البشرية ولا تتقدم بدونه، كما أن هناك استحالة اعتقادية

---

(19) فتح الباري (2/442).
(20) أحكام أهل الذمة (1/205).
(21) فتح الباري (2/442).

كذلك في أن يكون هناك أمر خبيث ويكون في الوقت ذاته حتميًا لقيام الحياة وتقدمها)) [22].

2) إن إعمال قاعدة الضرورة في الحالات الفردية التي أشرنا إليها يقتضي أنه يجوز للفرد أن يقترض بالربا ليسد جوعه أو عريه أو ما شابه ذلك، لكن لا ضرورة تبيح له أن يقرض غيره بالربا؛ وإن وضع الشخص نقوده في البنك هو نوع من القرض كما ذكر أهل الفقه بل وأهل القانون أيضا.

3) ما هو حد الضرورة التي تبيح للإنسان أن يقترض بالربا؟

جاء في الحديث عن أبي واقد الليثي قال: **(قلت يا رسول الله: إنا بأرض تصيبنا بها مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ قال: إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفؤوا بقلاً فشأنكم بها)** [23].

وقوله: **(تحتفئوا بقلاً)** أي تقتلعوه من منبته، والمقصود أن الضرورة التي تبيح أكل الميتة هي أن لا يجد شيئًا يأكله في الصباح ولا في المساء، وأن لا يجد حتى بقلة يقتلعها فيأكلها، فهذا هو حد الضرورة التي تبيح أكل الميتة، ومعلوم أن الربا أعظم حرمة من أكل الميتة، فهل الحاجة إلى التعامل بالربا - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة - من هذا الصنف حتى نستحل ما حرمه الله[24]. ثم يضيف - رحمه الله - ((... قد يكون المقترض في حالة قريبة من هذا، ولكن المقرض لا يمكن أن يكون في مثل هذه الحال، قد يحتاج إنسان إلى الاقتراض لأجل قوته الضروري، ولكن لا يمكن أن يكون المقرض في مثل هذه الحال)) [25].

4) إن ادعاءهم بأن النظام الربوي لا بد منه لقيام المجتمعات واستمرارها هو ادعاء يكذبه التاريخ والواقع، فقد استقامت حياة المسلمين طوال القرون الماضية بغير بنوك ولا فوائد، ربوية وقامت دول في العصور الحديثة وعاشت طويلاً بلا بنوك ولا فوائد.

وكيف يكون النظام المصرفي الربوي ضروريًا لحياة الناس وها هم اقتصاديو الغرب أنفسهم يعترفون بمضار هذا النظام، ومن هؤلاء الاقتصادي الألماني شاخت حيث يقول: ((إنه بعملية

---

22) في ظلال القرآن (1/322-323).

23) رواه أحمد (5/218) والدارمي (1912) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد(4/165) وقال: ((رواه أحمد بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح إلا أن المزي قال لم يسمع حسان بن عطية من أبي واقد))، كما أورده في المجمع أيضاً (5/50) وقال: ((رواه الطبراني ورجاله ثقات)).

24) انظر: تحريم الربا تنظيم اقتصادي ص: 42.

25) المصدر السابق نفس الصفحة.

رياضية غير متناهية يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جداً من المرابين؛ ذلك أن الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية بينما المدين معرض للربح والخسارة، ومن ثم فإن المال كله في النهاية لا بد بالحساب الرياضي أن يصير إلى الذي يربح دائماً، وإن هذه النظرية في طريقها للتحقق الكامل؛ فإن معظم مال الأرض الآن يملكه ملكاً حقيقياً بضعة ألوف، أما جميع الملاك وأصحاب المصانع الذين يستدينون من البنوك، والعمال وغيرهم، فهم ليسوا سوى أجراء يعملون لحساب أصحاب المال)) [26].

بل إن كثيراً من هؤلاء الاقتصاديين الغربيين يرون أن الفائدة تعوق النمو الاقتصادي، وأن التنمية لا تتحقق إلا إذا كان سعر الفائدة صفراً أو ما يقرب من ذلك.

وبهذا يتضح أنه ليس هناك ضرورة للتعامل بالربا بالصورة التي فهمها من أراد تحليل الفوائد الربوية وأن يسر الإسلام وإباحته المحظورات عند الضرورات لا يبيح لهم أن يفتوا بمثل ذلك والله أعلم.

4) الإنكار على من أخذ بالأحوط ورميه بالتشدد:

وذلك أن هناك فريقاً من الناس يلزم نفسه جانب الورع والاحتياط، فكلما اشتبه عليه أمر أو وجد في مسألة رأيين أخذ بالأمر الأشد، فيأتي من يرميه بالتشدد والتزمت بدعوى أن الإسلام دين اليسر ورفع الحرج.

والحقيقة أن الأخذ بالأحوط والبعد عن الشبهات ليس من الأمور المذمومة، وكيف يذم فاعل ذلك وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(... فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه)** [27]؟ وقال: **(دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)** [28].

---

26) انظر: في ظلال القرآن (1/321).

27) أخرجه البخاري (52) ومسلم (1599) وأبو داود (3330) والترمذي (1205) وابن ماجه (3984) وأحمد (4/269) والدارمي (2419) من حديث النعمان بن بشير.

28) أخرجه الترمذي (2637) والنسائي(8/327) وأحمد (1/200) والحاكم (2/13)، (4/99) والطبراني في الكبير (2708)، (2711) وعبد الرزاق (4984) من حديث الحسن بن علي، قال الترمذي:حسن صحيح، وصححه الحاكم، وقال الذهبي: سنده قوي، وصححه أحمد شاكر في شرحه على المسند (3/169)، وأخرجه أحمد (3/153) من حديث أنس بن مالك.

وقـد اشـتهر عن كثـير من السـلف الصـالح الـتزامهم الـورع والبعد عن الشبهات، ومن ذلك مـا ورد من أنـه **(كان لأبي بكـر غلام يُخرج له الخراج وكـان أبـو بكـر يأكـل من خراجـه، فجاء يوماً بشيء فأكل منـه أبـو بكـر، فقـال لـه الغلام: أتـدري مـا هـذا؟ فقـال أبـو بكـر: ومـا هـو؟ قـال: كنت تكهنت لإنسان في الجاهلية، وما أحسن الكهانـة إلا أني خدعته، فلقيني فأعطاني بذلك، فهذا الـذي أكلت منـه، فأدخل أبو بكر يده فقاء كل شيء في بطنه)** [29].

وأمر الإمام أحمد من يشتري لـه سـمناً فجـاء بـه على ورقـة فأمر برد الورقة إلى البائع[30].

<u>أمور ينبغي التفطن إليها:</u>

غــير أن هنــاك أمــوراً مهمــة ينبغي التفطن إليهــا في هــذا الموضوع:

أول هذه الأمور أنه لا يصح أن يصل الورع بالعبـد إلى تحـريم ما أحل الله؛ فإن الإنسان قد يترك أمراً اشـتبه عليـه حكمـه، وقـد يتركه خروجاً من خلاف العلماء، وقد يترك الأمر المبـاح خشـية أن يجره إلى شيء من الحـرام، وفي كـل هـذه الحـالات ليس لـه أن يعتقد حرمة ما ترك؛ لأنه لو كان حراماً لكان تركه لأجل حرمتــه لا ورعاً واحتياطاً.

وثاني هذه الأمور أنه ليس لمن أخذ بالأحوط أن يلزم النــاس بذلك ولا أن ينكـر على من لم يصـنع صـنيعه؛ لأنـه لم يفعـل ذلـك استناداً إلى دليل قطعي وإنما فعلـه - كمـا قلنـا - احتياطـاً، وليس لأحد أن يلزم أحداً بشيء لم تلزمه به النصوص الشرعية.

وآخر هذه الأمور أنه قد يكـون هنـاك وجـه للإنكـار على بعض من سلك طريق الورع والبعد عن الشبهات، وذلك في حالة مـا إذا كان الشخص يرتكب المنكرات الظاهرة، ثم يأتي إلى بعض دقائق الشبهات فيتورع عنها؛ فإن ارتكابه للمحرمات الظاهرة يناقض مـا أراد أن يثبته من كونه من أهل الورع والاحتياط.

وقد أشار ابن رجب الحنبلي رحمه الله إلى هـذه النقطـة في جامع العلوم والحكم [31]– وأورد في ذلك مـا صـح عن ابن عمـر من أن رجلاً من أهل العراق سـأله عن دم البعـوض فقـال: **(انظروا إلى هذا يسألني عن دم البعوض وقـد قتلـوا ابن النـبي صلى الله عليه وسلم)** [32]:

---

(29) أخرجه البخاري (3842) من حديث عائشة.

(30) انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص: 96.

(31) المصدر السابق ص: 95.

(32) أخرجه البخاري (3753)، (594) والترمذي (3770) وأحمد (2/93) (2/114) والبخاري في الأدب المفرد (85).

قال ابن رجب: ((وكان الإمام أحمد لا يستمد من محابر أصحابه، وإنما يخرج معه محبرته يستمد منها، واستأذنه رجل أن يكتب من محبرته فقال: إكتب فهذا ورع مظلم)) [33]، ثم بين ابن رجب أن الإمام أحمد مع أنه كان في نفسه يستعمل هذا الورع إلا أنه كان ينكره على من لم يصل إلى هذا المقام بل يتسامح في المكروهات الظاهرة[34].

5) تتبع رخص العلماء:

من مظاهر الفهم الخطأ لقضية اليسر أنك تجد من يبحث في كل مسألة عن أخف الأقوال وأسهلها بدعوى التيسير على الناس، فتراه يقول برأي الإمام ابن حزم في إباحة الغناء، ورأي الحنفية في عدم اشتراط الولي في عقد الزواج، ورأي الإمام ابن تيمية في إيقاع الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة.

ولو أنه في هذه المسائل وغيرها وصل إلى ما وصل إليه بعد بحث ودراسة وافية للأدلة، لما كان لنا من اعتراض عليه إن كان من أهل العلم القادرين على الترجيح بين الأقوال، ولكن المشكلة أن هؤلاء ليس لهم من دليل إلا ما سقناه من قبل من الأدلة العامة القاضية بيسر الإسلام ورفعه للحرج.

واستدلالهم هذا في غير موضعه؛ لأن الحنيفية السمحة - كما يقول الشاطبي رحمه الله -:

((إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها... ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل، المتفق عليه ومضاد أيضاً لقوله تعالى: {**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**} (النساء: 59)، وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصح أن يُرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض)) [35].

ومن أجل ذلك وجدنا علماءنا يذمون ذلك الصنيع، فقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل[36]، وقال الأوزاعي: ((من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام)) [37]، وقال سليمان التيمي: ((إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله)) [38]

---

33) جامع العلوم والحكم ص: 96.
34) المصدر السابق نفس الموضع.
35) الموافقات (4/145).
36) راجع الموافقات (4/134).
37) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي (1/180).
38) الموافقات (4/169).

ويـذلك يُعلم أنـه إذا كـان ليس من مقصـود الشـريعة العنت والمشقة، فإنـه ليس من مقصـودها أيضـاً اتبـاع الأسـهل والأخـف دائماً؛ بل الواجب هو اتباع الدليل وأن ندور معه حيث دار.

(4)
الحسبة والمفهوم المغلوط

أقر مجلس الشعب المصري عام 1996 قانوناً يمنع الأفراد من رفع دعاوى الحسبة في المحاكم

ومن الناحية القانونية فإن حق الأفراد في رفع دعوى الحسبة كان معمـولاً بـه في المحـاكم الشـرعية قبـل إلغائهـا، فلمـا ألغيت انتقل ذلـك المبـدأ إلى محـاكم الأحـوال الشخصـية، والـتي تختص بقضايا الأسرة من زواج وطلاق وإرث ونحوه، وهو الجانب الوحيـد الذي تطبق فيه أحكام الشريعة وإن كان لم يسـلم أيضـاً من عبث العابثين؛ بسن قوانين مخالفة لأحكام الشريعة فيه.

والمقصود من هذا المبدأ أنه من حق أي فرد أن يرفع دعـوى قضائية ضد أي شـخص يـرى أنـه قـد خـالف أحكـام الشـريعة في مجـال الأحـوال الشخصـية، حـتى ولـو لم تكن للمـدعي مصـلحة مباشرة في رفع تلك الدعوى، ولا هناك مضرة تلحقـه من ارتكـاب ذلك الشخص لتلك المخالفة.

واستناداً إلى هذا المبدأ قام بعض الإسلاميين في مصر برفـع دعوى حسبة من أجل التفريق بين مدرس جامعي وزوجتـه؛ وذلـك لردة هذا الرجل عن الإسلام، وقد صـدر الحكم فعلاً بـالتفريق بين الزوجين، وقيل إن هناك دعاوى أخرى من هذا القبيل سترفع على

آخرين من أمثال هذا المدرس الجامعي، مما حدا بالحكومة المصرية إلى أن تسرع بسن القانون المشار إليه.

وفي غمرة الحديث عن دعاوى الحسبة والتفريق بين الأزواج، وتمهيداً لصدور القانون المشار إليه فإن أجهزة إعلام النظام المصري قد ملأت الجو ضجيجاً حول الموضوع وراح الكل يتكلم فيما لا يحسنه، وظهرت أقلام مسمومة تصل في غلوائها إلى حد التعدي على مبدأ إسلامي أصيل هو مبدأ الحسبة الشرعية الذي هو كما قال أبو حامد الغزالي - بحق -: ((القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين)) [1].

ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما نشرته مجلة المصور في عددها الصادر في 26/1/1996م تحت عنوان: ليس للحسبة أصل في الإسلام، حيث قالت إنه بحث كتبه لها الدكتور: **أحمد صبحي منصور** [2]، وهو مدرس تاريخ سابق بجامعة الأزهر تم فصله بسبب آرائه الشاذة وإنكاره للسنة النبوية الشريفة.

وسبب اختيارنا لهذا الموضوع هو الصورة العلمية الزائفة التي أراد الكاتب أن يظهر بها تلك الصفحة التي نشرها في المصور زاعماً أنها بحث علمي وهي في الحقيقة لا تحتوي على شيء من مظاهر البحث العلمي الجاد.

إن هذا الكاتب يزعم أن الحسبة بمعناها المعروف عند الفقهاء ليس لها أصل في الإسلام، لا في القرآن ولا في السنة ولا في أقوال الفقهاء القدامى، فهو وإن كان يعترف بورود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن، إلا أنه يفسره تفسيراً سقيماً يسلب عن تلك الشعيرة معناها الإيجابي فيقصرها على مجرد النصح القولي ثم الإعراض عن صاحب المنكر.

أما السنة حسب مفهومه فليس للحسبة فيها أصل لا من حيث الاصطلاح ولا من حيث المعنى المقصود وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكذلك الفقهاء القدامى يزعم الكاتب أنه ليس للحسبة ذكر في فتاواهم، ويقف تحديداً عند الأئمة الثلاثة: أبي حنيفة ومالك والشافعي، فيذكر أنه ليس للحسبة أصل في أقوالهم وأنهم لم يقولوا بالتفريق بين الرجل وزوجه بسبب الردة.

---

(1) إحياء علوم الدين (2/306).

(2) كان أحمد صبحي منصور شريكاً لفرج فودة في تأسيس ما سمي بحزب المستقبل الذي لم يتم التصريح به، كما أن له علاقة مشبوهة بالمدعو: محمد رشاد خليفة الذي كان قد ادعى النبوة في أمريكا ثم أهلكه الله. (ينظر تفصيل ذلك في كتاب: من قتل فرج فودة؟ للدكتور: عبد الغفار عزيز ص: 55)

ونحن نبين - بمشيئة الله تعالى - مدى جهل هذا الكاتب وتلبيسه من خلال عرضنا لقضية الحسبة في الإسلام، فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: معنى الحسبة لغة واصطلاحاً:

الحسبة في اللغة هي الأجر، واحتسب بكذا أجراً عند الله: اعتده ينوي به وجه الله، واحتسب عليه: أنكر، ومنه المحتسب[3].

ومن هذا المعنى اللغوي جاء المعنى الاصطلاحي؛ فالحسبة في الاصطلاح هي كما ذكر الماوردي: ((أمر بمعروف ظهر تركه، أو نهي عن منكر ظهر فعله)) [4].

وعليه فإن المقصود بالحسبة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا سأل إنسان: هل في الحسبة أصل في الإسلام؟ فهو يسأل: هل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل في الإسلام؟

ولا شك أن الإجابة التي لا محيص عنها هي: نعم، بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب من أهم واجبات الإسلام، والنصوص الشرعية الدالة على ذلك أكثر من أن تحصى.

ثانياً: الأدلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من هذه الأدلة: قوله تعالى: {**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**} (آل عمران: 104)

وقال صلى الله عليه وسلم: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان)** [5].

فهذه الآية وهذا الحديث نصان قاطعان في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه الأمة، وفي معناهما آيات وأحاديث أخر.

وذلك مثل قوله تعالى: {**كنتم خير أمة أخرجت للناس؛ تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**}

---

3) انظر القاموس المحيط (1/54-55).

4) الأحكام السلطانية ص: 391.

5) أخرجه مسلم (49) وأبو داود (1140) والترمذي (2172) وابن ماجه (1275) والنسائي (8/111-112) من حديث أبي سعيد الخدري.

(آل عمران:110) فقد رتبت هـذه الآيـة خيريـة الأمـة على قيامهـا بهـذه الشـعيرة العظيمـة: شـعيرة الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر بعد إيمانها بالله عز وجل.

وقال تعالى في ذم بني إسرائيل: {**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون.كانوا لا يتنـاهون عن منكـر فعلـوه لبأس ما كانوا يفعلون}** (المائدة: 78 - 79)

وفي الحـديث الصـحيح: **(مثـل القـائم على حـدود اللـه والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصـاب بعضـهم أعلاهـا وبعضـهم أسـفلها، فكـان الـذين في أسـفلها إذا اسـتقوا من المـاء مـروا على من فـوقهم، فقـالوا: لـو أنـا خرقنـا في نصـيبنا خرقـاً ولم نـؤذ من فوقنـا، فـإن يـتركوهم ومـا أرادوا هلكـوا جميعـاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً)** [6].

ومن الأحاديث الصحيحة الـواردة في ذلـك أيضـاً قولـه صـلى الله عليه وسلم: **(ما من نـبي بعثـه اللـه في أمـة قبلي إلا كـان لـه من أمتـه حواريـون وأصـحاب يأخـذون بسـنته ويقتـدون بـأمره، ثم إنهـا تخلـف من بعـدهم خلـوف يقولـون مـا لا يفعلـون ويفعلـون مـالا يـؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهـو مـؤمن، ومن جاهـدهم بلسـانه فهـو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلـك من الإيمان حبة خردل)** [7].

وفي الصـحيحين من حـديث أبي سـعيد الخـدري مرفوعـاً: **(إياكم والجلوس على الطرقات، قالوا: ما لنـا بـد، إنمـا هي مجالسنا نتحدث فيها. قال: فإذا أبيتم إلا المجـالس فأعطوا الطريق حقها. قالوا: وما حـق الطريـق؟ قـال: غض البصر وكـف الأذى ورد السـلام والأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر)** [8].

وعن أنس رضي الله عنه قال: قـال رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم: **(انصـر أخـاك ظالمـاً أو مظلومـاً. قـالوا: يـا رسول الله: هذا ننصره مظلوماً. فكيف ننصـره ظالمـاً؟ قال: تأخذ فوق يديه)** [9].

---

6) أخرجه البخاري (2493)، (2686) والترمذي (2172) وأحمد (4/269) من حديث النعمان بن بشير.
7) أخرجه مسلم (50) من حديث عبد الله بن مسعود.
8) أخرجه البخاري (2465)، (6229) ومسلم (2121) وأبو داود (4815).
9) أخرجه البخاري (2443)، (2444)، (6952).

قال الحافظ ابن حجر: ((قوله: فقال: تأخذ فوق يديه؛ كنى به عن كفه عن الظلم بالفعل إن لم يكف بالقول، وعبر بالفوقية إشارة إلى الأخذ بالاستعلاء والقوة)) [10].

ثالثاً: نفي الكاتب لوجود الحسبة في السنة:

إن الأحاديث الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما رأينا كثيرة جداً، ولذا فإن من أعجب العجب أن يقول صاحب المقال المشار إليه تحت عنوان (هل للحسبة أصل في السنة النبوية؟): ((أبداً ليس لها أصل على الإطلاق في السنة النبوية، فلم يثبت أن النبي أقام محاكم تفتيش لأحد من المنافقين...))، وهذا من قائله جهل مركب؛ فإن الأحاديث التي أوردناها واضحة وضوح الشمس في إثبات الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولست أدري عن أي سنة يتكلم هذا الرجل؛ وقد كنت أسمع أن له منهجاً باطلاً في الحكم على الأحاديث، ولكني ما كنت أظن أنه تبلغ به الجرأة على تكذيب كل هذه الأحاديث الصحيحة الواردة في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي هي قليل من كثير مما ورد في هذا الأمر العظيم.

أما قضية المنافقين التي أشار إليها الكاتب فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يحتاج إلى أن يقيم لهم محاكم تفتيش إذ قد أعلمه الله بهم وأمرهم ألا يصلي عليهم فقد كان صلى الله عليه وسلم يعرفهم بأعيانهم حتى إنه قد أخبر بهم حذيفة رضي الله عنه في غزوة تبوك، ومع معرفته بهم إلا أنه تركهم فلم يقتلهم لحكمة يعلمها أهل الفقه بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم وسيرته؛ فقد قال عمر رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عبد الله بن أبي: (**يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**) [11].

فقد أقر صلى الله عليه وسلم عمر في إثبات النفاق لعبد الله بن أبي، ولكنه بين له أن هناك مفسدة عظيمة سوف تحدث لو قتله، وهي أن هذا الرجل - مع نفاقه - يُظهر الإسلام والناس لا يظنونه إلا مسلماً فلو قتلناه لتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فلم يقل له صلى الله عليه وسلم إنه لا يجوز قتله، بل ذكر له العلة في ترك قتله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عند حديثه عن أهمية قياس المصالح والمفاسد قبل تغيير المنكر: ((ومن هذا الباب إقرار النبي لعبد الله بن أبي وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم

---

(10) فتح الباري (5/98).

(11) أخرجه البخاري (4905)، (4907) ومسلم (2584) من حديث جابر بن عبد الله.

من أعوان، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك بغضب قومه وحميتهم وبنفور الناس إذا سمعوا أن محمداً يقتل أصحابه)) [12].

وكذلك نقول هنا: إننا قد نترك إقامة حد شرعي أو نترك منكراً فلا نغيره إذا كان سيترتب على القيام بذلك مفسدة أكبر، لكن ذلك لا يحملنا على الرضا بذلك المنكر أو تغيير حكم الله في وجوب إقامة الحدود الشرعية ووجوب تغيير المنكرات.

رابعاً: فهم الكاتب لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن:

الكاتب لا ينكر ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم، لكنه يضع له فهماً ما أنزل الله به من سلطان؛ إذ نراه يقول: ((فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أبرز معالم التشريع القرآني، ولكنه محدد بمجرد النصح القولي بالأمر والنهي، ثم الإعراض عمن يستمر في المنكر ما دام لا يؤدي ذلك المنكر إلى عقوبة من العقوبات التي تتعلق بحقوق البشر في النفس والمال والعِرض، فإذا ارتكب ذلك عوقب، وما عدا ذلك وخصوصاً ما يتعلق بحقوق الله تعالى فمرجعها إلى الله تعالى يحكم فيها يوم القيامة)).

ويستدل الكاتب على أقواله تلك بقول الله عز وجل: {**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**} (المائدة: 105) وقوله سبحانه وتعالى: {**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**} (الأعراف: 199) وقوله سبحانه وتعالى: {**فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون**} (الشعراء: 216)، ويقول الكاتب: ((... لم يقل له: فإن عصوك فاضربهم بالسلاسل والجنازير مع أن عصيان النبي أمر فظيع)).

والحقيقة أنا لا ندري من أين أتى الكاتب بهذا الفهم العجيب، وإنا نسأله: أهو أعلم بالشريعة من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم الذي قال: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...)؟**

فقد بيَّن لنا صلى الله عليه وسلم أن تغيير المنكر ليس بمجرد النصح القولي؛ بل قد يكون باليد وقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب، ولم يفرق صلى الله عليه وسلم بين ما فيه عقوبة وما ليس فيه عقوبة.

كما أنه صلى الله عليه وسلم لم يفرق بين ما يتعلق بحق الله وما يتعلق بحق البشر في تحديد المنكر الذي يجب تغييره باليد أو اللسان أو القلب.

---

(12) مجموع الفتاوى (28/131).

وما ذكره الكاتب من أدلة الصفح والإعراض إنما كان في العصر المكي حين كان المسلمون مأمورين بالصفح والعفو، ولم تكن قد نزلت الحدود بعد، فكانوا يصفحون ويعرضون ليس فقط عمن لم يستجب للنصح بل حتى عمن آذاهم ونال منهم، ثم لما قوي المسلمون في العصر المدني نُسخ ذلك وشُرع الجهاد وشُرعت الحدود فقال الله عز وجل مخاطباً المؤمنين: {**فإذا انسلخ الأشهر الحُرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**} (التوبة: 5) بعد أن كان يقول لهم في العصر المكي: {**فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره**} (البقرة: 109).

قال ابن كثير: ((... وكان هذا في ابتداء الإسلام أُمروا أن يصبروا على أذى المشركين وأهل الكتاب؛ ليكون ذلك كالتأليف لهم، ثم لما أصروا على العناد شرع الله تعالى للمؤمنين الجهاد والجلاد)) [13].

وأيضاً فقوله تعالى: {**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم...**} ليس معناه ما ذهب إليه الكاتب من ترك المفسدين يفسدون في الأرض إذا لم يستجيبوا للنصح؛ وإنما معناه أنه بعد قيام المسلمين بواجبهم في الأمر والنهي بكل ما أمكنهم من الوسائل فإنهم لا يتحملون وزر من بقي على ضلاله ولم يهتد.

ولذا فقد قال أبو بكر رضي الله عنه: (**يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها، وإنا سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه**) [14].

وقال شيخ الإسلام إبن تيمية: ((وإنما يتم الاهتداء إذا أطيع الله وأُدي الواجب من الأمر والنهي وغيرهما)) [15].

فلا بد إذاً من الأخذ على يدي الظالم كما علمنا الصديق رضي الله عنه مصححاً للبعض ما قد يظنونه تفسيراً للآية الكريمة.

خامساً: قضية الردة:

وأدلف الآن سريعاً إلى قضية مهمة؛ وهي التي أظن الكاتب عناها بما كتب ألا وهي قضية الردة، ذلك أنه يذكر في كلامه الذي

(13) تفسير القرآن العظيم (4/150).
(14) أخرجه أبو داود (4338) والترمذي (2168)، (3057) وقال: حسن صحيح وأخرجه ابن ماجه (4005) وأحمد (1/2،5،7،9) وصححه الألباني في الصحيحة (1564).
(15) مجموع الفتاوى (14/480).

نقلناه آنفاً أن ما يتعلق بحقوق الله فمرجعه إلى الله يحكم فيه يوم القيامة، وأن ذلك لا مدخل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه، وأنه لا عقوبة عليه في الدنيا، ويقول بعد ذلك: ((وكل إنسان يرى نفسه على الحق في اعتقاده؛ ولذلك فإن الله تعالى جعل يوم الدين هو يوم الفصل بين العباد في أمور العقائد والاختلافات الدينية)).

فهل يريد الكاتب أن يلغي حد الردة من شريعة الله؟

إن عقوبة المرتد في الإسلام معروفة، بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[(16)].

وفي الصحيح من حديث ابن مسعود مرفوعاً: **(لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة)** [(17)].

قال ابن حجر: ((والمراد بالجماعة: جماعة المسلمين؛ أي فارقهم، أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعاً)) [(18)].

وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **(لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس)** [(19)].

والأئمة الذين يتشدق الكاتب ببعض أقوالهم زاعماً أنها تفيده في منهجه الباطل مجمعون على وجوب قتل المرتد.

قال مالك - رحمه الله -: ((ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم - فيما نرى والله أعلم: **(من غير دينه فاضربوا عنقه)**؛ أنه من خرج من الإسلام إلى غيره مثل الزنادقة وأشباههم فإن أولئك إذا ظهر عليهم قُتلوا ولم يستتابوا؛ لأنه لا تُعرف توبتهم وأنهم كانوا يسرون الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب

---

(16) حديث صحيح أخرجه البخاري (3017)، (6922) وأبو داود (4351) والترمذي (1458) والنسائي (7/104) وابن ماجه (2535) من حديث ابن عباس.

(17) أخرجه البخاري (6878) ومسلم (1676) وأبو داود (4352) والترمذي (1402) والنسائي (7/90) وابن ماجه (2534) والدارمي (2451).

(18) فتح الباري (12/201).

(19) أخرجه أبو داود (4502) والترمذي (2158) والنسائي (7/90) وابن ماجه (2533).

هؤلاء ولا يقبل منهم قولهم، وأما من خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل)) [20].

وقال ابن عبد البر عند الكلام على نفس الحديث: ((وفقه الحديث أن من ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته؛ فطائفة منهم قالت لا يستتاب على ظاهر الحديث ويقتل، وطائفة منهم قالت يستتاب)) [21].

سادساً: مشروعية محاكمة الفكر الضال:

إن النقطة التي يدندن حولها الكاتب وأشباهه هي حرية الفكر وأنه لا يُمنع أحد من إبداء رأيه وإن خالفه الآخرون، ولا شك أن هذا قول باطل؛ فإن حرية الفكر مقيدة بأن لا تخرج عن إطار الدين الذي شرعه الله لنا.

والكاتب الذي نحن بصدد الرد عليه يزعم أنه يتكلم بالنصوص وأقوال الأئمة، فيحاول تأصيل تلك الدعاوى الزائفة فيقول مثلاً: ((وفي الموطأ ما يؤكد رفض الحسبة عند الإمامين أبي حنيفة ومالك، ونقرأ في الموطأ صفحة 325 تحت عنوان: **الخصومة في الدين والرجل يشهد على الرجل بالكفر** أنه لا ينبغي الخصومة على رجل من أهل الإسلام بالكفر مهما عظم جرمه؛ أي ينفي محاكمة أي مسلم بسبب عقيدته وآرائه))، ويقول عن الشافعي: ((ومع ذلك فإن الشافعي ينسف الأساس التشريعي للحسبة حين يقول: ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف ما أظهر من نفسه، وأن الله سبحانه وتعالى إنما جعل للعباد الحكم على ما ظهر لأن أحداً منهم لا يعلم ما غاب)).

ويقول: ((وكل إنسان يرى نفسه على الحق في اعتقاده، ولذلك فإن الله عز وجل جعل يوم الدين هو يوم الفصل بين العباد في أمور العقائد والاختلافات الدينية قال تعالى: {**قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون**} **(**الزمر: 46)...)).

وأقول: إن هذا الكاتب ذو قدرة عجيبة على تزييف الحقائق والاستشهاد بالنصوص في غير موضعها.

فإن الظاهر من كلامه أنه يعترف بشيء اسمه الردة، لكنه لا يرى عقوبة عليها، والأخطر من ذلك أنه لا يعتبر الردة إلا من رجل أعلن ردته وخروجه من الإسلام.

---

(20) الموطأ (2/736).
(21) التمهيد (5/306).

والحـق أن مفهـوم الـردة أوسـع من ذلـك؛ فمن قـال: إني مسلم، ومع ذلك كذّب بشيء من كتاب اللـه عـز وجـل فهـو كـافر وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، وكذلك من استهزأ باللـه تعـالى أو كتابه أو رسوله فهو كافر وإن زعم الإسلام؛ وذلك أن الله يقول في شأن النفر الذين استهزؤوا بالرسول صلى اللـه عليـه وسـلم: {**ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أباللـه وآياته ورسـوله كنتم تسـتهزئون لا تعتـذروا قـد كفـرتم بعد إيمانكم**} (التوبة: 65) 66)

فـانظر كيـف حكم القـرآن بـردتهم مـع أنهم لم يقولـوا إنهم يريدون الخروج من الإسلام إلى الكفر بل جاؤوا يعتذرون.

وكلام الأئمة الذين يقول الكاتب إنه يستند إليهم لا يخـرج عن هذا الذي قلناه.

انظر مثلاً إلى قـول مالـك - رحمـه الله - في الموطـأ كتـاب القدر باب القـول في القـدر حيث حـدّث عن عمـه أبي سـهيل بن مالك أنه قال: ((كنت أسير مع عمر بن العزيز فقال: ما رأيـك في هؤلاء القدرية؟ فقلت: رأيي أن تستتيبهم فـإن تـابوا وإلا عرضـتهم على السيف. فقال عمر بن عبد العزيز: وذلـك رأيي. قـال مالـك: وذلك رأيي)) [22].

والقدرية هم نفاة القدر الذين يقولون إن اللـه لا يقـدر الشـر ولا يريده، فهم يثبتون أن شـيئاً يقـع في ملـك اللـه دون أن يريـده الله، ومع ذلك فهؤلاء القدرية لم يقولوا إنهم كفار أو إنهم يريـدون الخروج من الإسـلام، بـل على العكس هم ينـافحون عن عقيـدتهم الضالة هذه بآيات من القرآن يفهمونها على غير وجهها، ويزعمـون أنهم أهل الحق، ومع ذلك قال فيهم مالك ومن قبله عمـر بن عبـد العزيز ما ترى.

ومثل هـذا مـا سـبق نقلـه عن الإمـام مالـك من أن الزنادقـة الذين يظهرون الإسلام ويسرون الكفـر يقتلـون بلا توبـة، وقولـه - رحمه الله -: ((ولا يقبل منهم قولهم))، أي لا يقبل منهم ادعـاؤهم التوبة لأنهم كما قال - رحمه الله -: ((لا تعرف توبتهم)).

أمـا مـا شنشـن بـه الكـاتب من أن في الموطـأ بابـاً بعنـوان الخصومة في الدين... إلخ، فلا حجة لـه فيـه؛ فـإن مالكـاً - رحمـه الله - ذكر في هذا الباب حديث ابن عمر مرفوعاً: **(أيمـا امـريء قال لأخيه كافر فقد باء بهـا أحـدهما)** [23]– ثم قـال: ((قـال محمد - أي ابن الحسن الشيباني -: لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام

---

[22] الموطأ (2/900).

[23] أخرجه البخاري (6104) ومسلم (60) وأبو داود (4687) والترمذي (2637) وأحمد (2/60) ومالك في الموطأ (2/984).

أن يشهد على رجل من أهل الإسلام بـذنب أذنبـه يكفـر وإن عظم جرمه، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا)) [24].

فـالكلام كلـه لا علاقـة لـه بالمحاكمـة على العقيـدة والآراء الفاسدة، إنما ينصب الكلام على قضية التكفـير بالـذنوب والكبـائر التي كان يقول بها الخوارج، فكان أهل السـنة يـذكرون مثـل هـذا الحديث رداً عليهم.

ولا شك في ثبوت الوعيد الشديد لمن كفّر مسلماً بغير حـق، لكن حين يكون التكفير بحق كأن يُكذِّب شخص بشـيء من كتـاب الله سبحانه وتعالى أو ينكـر معلومـاً من الـدين بالضـرورة فإنـه لا لوم حينئذٍ على من كفّـره، وهـذا هـو الـواجب الشـرعي، فـإن من ارتكب مثل هذا الذي قلناه فإنه يكفر وإن صـلى وصـام وزعم أنـه مسلم، وهذا واضح مما نقلناه من قول مالك في القدرية.

وأما أبو حنيفة فقد قال أبو يوسف: ((ناقشت أبا حنيفة زمنـاً حتى استقر رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كـافر)) [25].

وقـال الشـافعي في الأم: ((... وسـواء كـان مولـوداً على الإسلام ثم ارتد بعد عن الإسلام أو كان مشركاً فأسلم ثم ارتد بعد عن الإسلام، وسـواء ارتـد إلى يهوديـة أو نصـرانية أو مجوسـية أو جحد وتعطيل ودين لا يظهره... ومتى أقام على الكفر في أي هذه الأحوال كان وإلى أي هذه الأديان صار استتيب فـإن أظهـر التوبـة حُكم له حكم الإسلام، وإن امتنع منها وأقام على الكفر قُتل مكانه ساعة يأبى إظهار الإسلام)) [26].

فالواضح من كلام الشافعي أن الردة قد تكـون بجحـد شـيء من شرع الله عز وجل أو تعطيل شيء منه، وفاعل ذلـك لم يقـل إنه ترك الإسلام إلى غيره من الأديـان، وقـد وضـع الشـافعي هـذا الجاحـد المعطِـل بين من يخـرج إلى دين من الأديـان الباطلـة المعروفة، وبين من يخرج إلى دين لا يظهره وهو المنـافق، وكلهم في حكم الردة سواء وكلهم يُقتلون إذا لم يتوبوا.

فالشـافعي إذاً لم ينسـف الأسـاس التشـريعي للحسـبة كمـا زعم الكاتب، وحاشاه - رحمـه اللـه - أن ينسـف شـيئاً قـد اسـتقر بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسـوله صـلى اللـه عليـه وسـلم وإجماع الأمة، وكل ما يعنيه الشافعي بعبارتـه الـتي نقلهـا الكـاتب أننا لا نفتش عن القلوب؛ فمن كان أصله الإسـلام ولم يظهـر منـه كفر لا يجوز أن نحكم عليه بخلاف الإسلام، أما من ظهر منـه كفـر

(24) الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني ص: 325 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط دار القلم بيروت بدون تاريخ.
(25) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (1/388) ونقل عن أبي عبد الله الحاكم أن رواته ثقات.
(26) الأم (6/148).

فإنه يؤخذ به، وظهور الكفر - كما أسلفنا - يكون بقول أو فعل ليس له معنى إلا الردة.

وثانياً: فإن الكاتب يخلط بين فصل القضاء الذي يكون يوم القيامة، وبين بيان الحق من الباطل في هذه الحياة الدنيا، ويرى أنه يجب أن يترك كل إنسان وما يعتقد حتى يفصل الله بين العباد يوم القيامة، وهذا باطل فإن الفصل الذي يكون يوم القيامة هو أن يقضي الله بين العباد فيجازي كلاً بما يستحقه من جنة أو نار، أما الفصل بمعنى بيان الحق من الباطل فقد جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بل ما أرسل الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم إلا لبيان الحق من الباطل، وبيان أن الحق الذي لا يقبل الله سواه هو الإسلام، كما قال تعالى: {**وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين**} (الأنعام:55)، وقال: {**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**} (آل عمران: 85)، إلى غير ذلك من الآيات التي تبين أن القرآن جاء فرقاناً بين الحق والباطل.

وواجب الأمة المسلمة أن تدعو الناس إلى الحق وأن تنهاهم عن الباطل بكل الوسائل الشرعية الممكنة من يد أو لسان أو قلب.

سابعاً: قضية التفريق بين المرتد وزوجه:

هذه القضية فرع على قضية الردة التي تحدثنا عنها آنفاً؛ فمتى ثبتت الردة فإن التفريق أثر من آثارها؛ لأنه لا يحل لامرأة مسلمة أن تبقى تحت رجل كافر، والأصل أن المرتد يقام عليه حد الردة وهو القتل، لكن إن لم يُقدر عليه لفراره أو لأي سبب من الأسباب فإن آثار الردة الأخرى يجب إعمالها، وذلك مثل منع التوارث بينه وبين المسلمين والتفريق بينه وبين زوجته المسلمة.

والدليل على وجوب التفريق بين المرتد وزوجه المسلمة قول الله تعالى: {**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر...**} (الممتحنة:10).

فهذا نص قاطع في وجوب التفريق بين الزوجين بسبب كفر أحدهما، وقد قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((هذه الآية هي التي حرمت المسلمات على المشركين)) [27].

وقد أراد صاحب المقالة المشار إليها أن يجعل الحالة التي نزلت فيها هذه الآية حالة خاصة وذلك حيث يقول: ((وهناك حالة استثنائية بالغة الخصوصية تعرض لها المسلمون وأعداؤهم بعد

(27) تفسير القرآن العظيم (4/352).

الهجـرة؛ فقـد هـاجر رجـال مسـلمون للمدينـة ورفضـت زوجـاتهم الهجرة تمسكاً بالدين والوطن، وهـاجرت نسـاء مؤمنـات للمدينـة وتركن أزواجهن تمسكاً منهن بالإسلام وأصبحت المدينة ومكة في حالـة حـرب وتم الانفصـال الفعلي بين أولئـك الرجـال والنسـاء... وكان لابد من تشريع يتحول به الانفصال الفعلي إلى فراق شرعي حتى تتزوج المسـلمات في المدينـة والمشـركات في مكـة ونـزل حكم الله بأن يدفع الرجـال مهـور النسـاء للأزواج السـابقين حـتى يــتزوجوا من أولئــك النســاء وأن يســري ذلــك على المؤمــنين والمشركين ويبدأ زواج جديد ومستقبل جديـد لأولئـك النسـوة في مكة والمدينة ولولا حالة الحـرب والقطيعـة مـا احتـاج المسـلمون والمشركون لهذا التشريع)).

وهذا من أبطل الباطـل وأبعـده عن الحقيقـة؛ وذلـك أن هـذه الآية بالـذات إنمـا نـزلت بعـد صـلح الحديبيـة أي في وقت لم تكن هناك حالة حرب قائمة بين المسلمين والمشركين، وقـد كـان من شروط صلح الحديبية أنه من أتى المدينة من أهل مكـة ولـو كـان مؤمناً فإن على رسول الله صـلى اللـه عليـه وسـلم أن يـرده إلى مكة، فجاءه صلى الله عليه وسلم نساء مؤمنات، فـأنزل اللـه عـز وجل في شـأنهن هـذه الآيـة مبينـاً أن هـؤلاء النسـوة المؤمنـات لا يُرجعن إلى الكفار، إما لأن الحكم لا يشملهن من حيث الأصل لأنه خـاص بالرجـال، وإمـا على سـبيل التخصـيص فكـأن الآيـة جـاءت مخصصة لعموم شرط الإرجاع فجعلته خاصاً بالرجال دون النســاء بعد أن كان شاملاً لكليهما.

والمقصـود أن هـذه الآيـة إنمـا نـزلت في وقت الصـلح مـع المشركين كمـا جـاء في حـديث المسـور بن مخرمـة ومـروان بن الحكم في قصة الحديبية: **(... ثم جاء نسوة مؤمنات فـأنزل اللـه تعـالى: {يأيهـا الـذين آمنـوا إذا جـاءكم المؤمنـات مهـاجرات فـامتحنوهن}، حـتى بلـغ: {بعصـم الكـوافر} فطلق عمر يومئذ امرأتين كانت له في الشـرك، فـتزوج إحداهما معاويـة بن أبي سـفيان، والأخـرى صـفوان بن أمية...)** [28].

فتبين من ذلك بطلان ما ادعـاه الكـاتب من أن حالـة الحـرب هي التي استدعت التفريق المذكور في الآية الكريمة.

ثم إن الآية الكريمة قد بينت أن العلة في التفريق هي قضـية الكفر والإيمان كما هو واضح من قوله تعالى: {**فإن علمتموهن مؤمنـات فلا ترجعـوهن إلى الكفـار لا هن حـل لهم ولا هم يحلون لهن}**، فالكلام كله حول الكفر والإيمان ولم تتعرض الآية من قريب أو بعيد لقضية الحرب التي يدعيها الكاتب.

والكاتب يزعم أنه لا يصح لأحد أن يفـرق بين رجـل وامرأتـه، وأن من فعـل ذلـك فهـو داخـل تحت قولـه تعـالى عن السـحرة {**فيتعلمون منهمـا مـا يفرقـون بـه بين المـرء وزوجـه}**

---

(28) أخرجه البخاري (2731)، (2732).

(البقرة: 102)، ويقول: ((وهذا ينطبق على من يفعل ذلك تحت أي شعار))، كما يقول: ((.. ليس في القرآن أن يتدخل أحد للتفريق بين الزوجين فهذا عمل شيطاني كما أشارت إليه سورة البقرة)).

وهذا كلام تغني حكايته عن تكلف الرد عليه، وإنما ذكرناه لبيان تهافت هذا الكاتب وأمثاله، وإلا فما علاقة التفريق الشرعي الذي يقوم به القاضي عند توافر دواعيه بما يفعله السحرة من محاولة إفساد الحياة الزوجية بإيقاع البغض بين المرء وزوجه أو التأثير في مسألة الجماع بينهما أو غير ذلك؟

ثم إن الكاتب يزعم أنه ليس لمسألة التفريق بين الزوجين أصل في كلام الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي، وإنما انفرد بذلك الحكم الإمام أحمد بن حنبل، ويقول في ذلك: ((ومع التفصيلات المطولة في موسوعة الأم فإن الشافعي لم يتعرض للتفريق بين رجل (يعلن إسلامه ويتهمه الآخرون في دينه) وبين زوجته وانصب حديثه على المرتد الذي يعلن ارتداده أو يهرب إلى بلاد الكفر تاركاً زوجته)).

وأقول: ليس صحيحاً أن الإمام أحمد قد انفرد بهذا الحكم، بل هو ثابت عن غيره من الأئمة فضلاً عن ثبوته بالكتاب والسنة كما أسلفنا.

ونحن نذكر هنا شيئاً من كلام الأئمة يبين صدق ما نقول:

فالإمام الشافعي رحمه الله يفرق بين الطلاق والفسخ فيبين أن الطلاق هو: ((ما ابتدأه الزوج فأوقعه على امرأته بطلاق صريح أو كلام يشبه الطلاق يريد به الطلاق وكذلك ما جعل لامرأته من أمرها فطلقت نفسها أو إلى غيرها فطلقها فهو كطلاقه لأنه بأمره)) [29]، ثم يعرف الفسخ بأنه ((كل ما حكم فيه بالفرقة وإن لم ينطق بها الزوج ولم يردها، وما لو أراد الزوج أن لا توقع عليه الفرقة أوقعت، فهذه فرقة لا تسمى طلاقاً؛ لأن الطلاق ليس من الزوج وهو لم يقله ولم يرضه بل يريد رده)) [30].

فهذا كلام صريح في أن هناك فرقة تقع من غير رضا الزوج، ومنها أن يفرق القاضي بين الزوجين لارتداد أحدهما، ولذلك فقد ذكر الشافعي بعد ذلك أمثلة للفسخ الذي يقع بغير رضا الزوج قال في نهايتها: ((فهل من تفرقة غير هذا؟ قلت: نعم ردة أحد الزوجين أو إسلام أحدهما والآخر مقيم على الكفر، وقد حرم الله على الكافرين أن يغشوا المؤمنات وعلى المؤمنين غشيان الكوافر سوى أهل الكتاب، وليس واحد منهما فراقاً من الزوج، هذا فسخ كله)) [31].

---

(29) الأم (5/105).
(30) المصدر السابق (5/106).
(31) المصدر السابق (5/107).

وهذا واضح في التفريق بين الزوجين بسبب ردة أحدهما، وليس فيه اشتراط هروب المرتد إلى دار الكفر؛ لأن الإمام رحمه الله قد استدل بأن الله حرم على الكافرين غشيان المؤمنات وعلى المؤمنين غشيان الكوافر، ومعنى ذلك أن الكلام منصب على حالة يوجد فيها الزوجان معاً فيتم التفريق بينهما لكون أحدهما مؤمناً والآخر كافراً، بل قد صرح الشافعي بهذا الذي قلناه وذلك حيث قال بعد أن ذكر انقطاع الزوجية بإسلام أحد الزوجين وبقاء الآخر على كفره: ((ولم أعلم مخالفاً في أن المتخلف عن الإسلام منهما إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما وسواء خرج المتخلف منهما من دار الحرب وأقام المتخلف فيها، أو خرج المتخلف عن الإسلام، أو خرجا معاً، أو أقاما معاً، **لا تصنع الدار في التحريم والتحليل شيئاً، إنما يصنعه اختلاف الدين**)) [32].

وكذلك ليس في كلام الإمام أنه لا يتم التفريق إلا إذا أعلن الزوج الردة أي الخروج من الإسلام؛ فالشافعي تكلم عن المرتد بعمومه، وعليه فليست تخيفنا تلك العبارة التي جعلها الكاتب بين قوسين وهي قوله (يعلن إسلامه ويتهمه الآخرون في دينه)، إذ ليس المرتد هو فقط من أعلن الخروج من الإسلام بل كل من أتى بناقض من نواقض الإسلام فقد وقع في الردة وإن زعم أنه مسلم كما أثبتناه من قبل.

ثم إن تكييف الأمر على أنه قضية رجل يتهمه الآخرون في دينه بينما يعلن هو إسلامه، هذا التكييف فيه مغالطة كبيرة؛ إذ أن الكلام هنا ليس منصباً على مجرد اتهام قد يلقيه بعض الناس بلا دليل، بل على حالة تثبت فيها الردة بالأدلة الشرعية فيحكم فيها القاضي بترتب آثار الردة على هذا المرتد.

ومثل الشافعي في هذه القضية غيره من العلماء، ففي مدونة الإمام مالك رحمه الله (4/315) أنه إذا ارتد رجل انقطعت العصمة بينه وبين امرأته ساعة ارتد، أي أنه يرى الردة مفرقة بين الزوجين دون الحاجة إلى حكم قضائي بالتفريق، كما أنه رحمه الله لا يرى ما رآه الشافعي من أن الفرقة لا تكون إلا بعد انقضاء العدة دون أن يتوب المرتد بل يرى أنها قد بانت منه بمجرد ردته فقد جاء في المدونة في نفس الصفحة ((قال مالك: إذا ارتد الزوج كانت تطليقة بائنة لا يكون للزوج عليها رجعة إن أسلم في عدتها)).

ثامناً: تأصيل دعوى الحسبة:

وإذ فرغنا من بيان معنى الحسبة في الإسلام وأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبينا حكم الإسلام في المرتدين، فإننا نريد في السطور التالية أن نسلط الضوء على الأصل الشرعي للقضية التي كانت وراء كل هذا الذي قيل، ونعني بها قضية دعوى الحسبة.

---

(32) المصدر السابق (5/39).

والمقصود بدعوى الحسبة أن يتقدم شخص - حسبة لله تعالى - إلى القاضي فيشهد بما رآه أو علمه من منكر طالباً تغييره، وهذا نوع من تغيير المنكر باللسان الذي دل عليه حديث أبي سعيد الخدري: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه...)** إلخ.

بل إن في هذه الجزئية بالذات حديثاً خاصاً، وهو ما رواه زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **(ألا أنبئكم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها)** [33].

قال النووي رحمه الله: ((وفي المراد بهذا الحديث تأويلان أصحهما وأشهرهما تأويل مالك وأصحاب الشافعي أنه محمول على من عنده شهادة لإنسان بحق ولا يعلم ذلك الإنسان أنه شاهد فيأتي إليه فيخبره بأنه شاهد له، والثاني أنه محمول على شهادة الحسبة، وذلك في غير حقوق الآدميين المختصة بهم، فمما تقبل فيه شهادة الحسبة الطلاق والعتق والوقف والوصايا العامة والحدود ونحو ذلك، فمن علم شيئاً من هذا النوع وجب عليه رفعه إلى القاضي وإعلامه به، والشهادة واجبة؛ قال تعالى: {**وأقيموا الشهادة لله**}، وكذا في النوع الأول يلزم من عنده شهادة لإنسان لا يعلمه أن يعلمه إياها لأنها أمانة له عنده))[34].

وفي مذهب أبي حنيفة أن الشهادة حسبة بلا دعوى تقبل في حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقاً لله تعالى[35].

ولكن يشترط في ذلك كله أن يكون القاضي الذي يرفع إليه الأمر حاكماً بما أنزل الله، وإلا لم تجز الشهادة عنده، لأن الأصل في الحسبة أنها جزء من شرع الله فلا يتلاعب بها برفع الأمر إلى من يحكم بغير شريعة الله، وقد سُئل الأمام أحمد عن الرجل يُرى منه الفسق والدعارة وينهى فلا ينتهي يرفعه إلى السلطان؟ فقال: إن علمتَ أنه يقيم عليه الحد فارفعه[36].

<u>تاسعاً: جهالات أخرى:</u>

---

(33) أخرجه مسلم (1719) وأبو داود (3569) والترمذي (2297) وابن ماجه (2364) ومالك (2/720).
(34) شرح صحيح مسلم (6/258).
(35) بدائع الصنائع للكاساني (9/4048).
(36) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال ص: 40.

قد ذكرنا في أثناء حديثنا عن الردة أدلة صحيحة صريحة على أن حد المرتد هو القتل، وبينا بطلان ما ادعاه الكاتب من أنه لا عقوبة على من ارتد عن الإسلام وأن ذلك الأمر متروك لله سبحانه يحاسب عليه يوم القيامة.

غير أني بعد الفراغ من كتابة ما سبق قد وقفت لنفس الكاتب على ما أسماه دراسة أصولية تاريخية حول حد الردة، نُشرت في مجلة القاهرة العدد (159) الصادر في فبراير 1996، فلما اطلعت عليها تيقنت من جرأة ذلك الرجل على شرع الله عز وجل بالإضافة إلى جهله بكثير من المسائل التي يتجرأ على الخوض فيها.

ولست هنا في مجال تفنيد ما ورد في تلك الدراسة، ولكني أشير فقط إلى شيء يسير مما ورد فيها يبين صحة ما أقول.

فهو على سبيل المثال يتعرض لحديثين من الأحاديث التي جاء فيها النص على قتل المرتد وهما حديث ابن عباس **(من بدل دينه فاقتلوه)**، وحديث ابن مسعود **(لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث...)**، ويرد الكاتب هذين الحديثين بأدلة واهية عجيبة.

1) فمما ذكره في ذلك أنه يتهم الأوزاعي رحمه الله بأنه هو الذي اخترع حديث **(لا يحل دم امريء مسلم...)**، هذا مع أن سند الحديث عند البخاري ومسلم وغيرهما ليس فيه ذكر للأوزاعي، ولكنه يستدل على مقولته تلك بما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية من أنه لما دخل الأوزاعي على عبد الله بن علي عم السفاح، سأله عبد الله عدة أسئلة منها السؤال عن دماء بني أمية؟ فقال له الأوزاعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث...)** الحديث.

واستدلال الكاتب بهذا الموقف استدلال باطل لا يحتاج إلى رد، فهل يكفي استشهاد رجل بحديث في موقف على أنه وضعه واخترعه؟!

يقول الكاتب: إن الأوزاعي اخترع هذا الحديث لكي يرضي بني العباس ويسوغ لهم ما كانوا يفعلونه من قتل الأمويين.

وادعاء الكاتب هنا من أبطل الباطل فإن سياق القصة كما أورده ابن كثير[37] يدل على أن الأوزاعي يريد أن ينكر عليه قتل الناس بغير حق كأنه يقول له: إنْ كان في بني أمية من فعل شيئاً من هذه الثلاثة فاقتلوه، وإلا فلا يحل لكم سفك دمائهم، وهو يعلم أن بني العباس لم يكونوا يكفرون بني أمية، بدليل أن أول سؤال وجهه له عبد الله بن علي هو: ((ما ترى في ما صنعنا من إزالة أولئك الظلمة عن العباد والبلاد))، فسماهم ظلمة ولم يجرؤ على أن يقول أولئك الكفرة، فهذا موقف يحسب للأوزاعي لا عليه،

---

(37) انظر البداية والنهاية (10/120-121).

ومما يقوي ذلك أيضاً أنه سأله بعد ذلك عن أموال بني أمية، فقال له الأوزاعي: ((إن كانت في أيديهم حراماً فهي حرام عليك أيضاً، وإن كانت لهم حلالاً فلا تحل لك إلا بطريق شرعي)).

فإذا كان الأوزاعي لم يحل له أموالهم بغير حق أفيخترع له حديثاً يحل له به دماؤهم؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

والقصة التي ذكرها ابن كثير ذكرها شيخه الذهبي بسنده في تذكرة الحفاظ بسياق أكثر بياناً لما ذكرناه من سياق ابن كثير، إذ جاء فيها أن عبد الله سأله عن دماء بني أمية فقال له: ((قد كان بينك وبينهم عهود، وكان يجب أن تفوا بها، قال ويحك اجعلني وإياهم لا عهد بيننا، فاجهشت نفسي وكرهت القتل فذكرت مقامي بين يدي الله فلفظتها فقلت: دماؤهم عليك حرام، فغضب وانتفخت أوداجه واحمرت عيناه فقال لي ويحك ولم؟ قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث: ثيب زانٍ ونفس بنفس وتارك لدينه**...)) [38].

وإذن فقد اتضح الأمر وظهر جلياً أن ذكر الأوزاعي للحديث إنما جاء في معرض بيان حرمة دماء المسلمين، أي على النقيض مما ادعاه الكاتب - عليه من الله ما يستحقه.

والكاتب يفتري على الإمام الأوزاعي رحمه الله زاعماً أنه كان يمثل فقيه السلطة الذي يفتي لها بما تريد في العصرين العباسي والأموي، وأنه قد استطاع أن يخدع الناس بادعاء الزهد والتقوى، إلى غير ذلك من الافتراءات التي افتراها على هذا الإمام العظيم الذي أجمع المسلمون على عدالته وإمامته كما ذكر الحافظ ابن كثير [39]– ((وقال مالك: كان الأوزاعي إماماً يقتدى به، وقال سفيان بن عيينة وغيره: كان الأوزاعي إمام أهل زمانه، وقد حج مرة فدخل مكة وسفيان الثوري آخذ بزمام جمله ومالك بن أنس يسوق به، والثوري يقول: افسحوا للشيخ، حتى أجلساه عند الكعبة وجلسا بين يديه يأخذان عنه)) [40].

فإذا كان الأوزاعي قد بلغ من دهائه وخبثه - حسب ادعاء الكاتب - أن يخدع مالكاً والثوري وابن عيينة وغيرهم من أهل العلم والفضل في عصر الأوزاعي ومن بعده، فهل يدلنا الكاتب الألمعي على الطريقة العجيبة التي استطاع هو بها أن يكشف خداع الأوزاعي وزيفه الذي لم يستطع أحد أن يكشفه طيلة تلك القرون الماضية؟

---

(38) تذكرة الحفاظ (1/181).
(39) البداية والنهاية (10/119).
(40) المصدر السابق نفس الموضع.
(41) ميزان الاعتدال (2/580).

ويستمر الكاتب في افترائه وتدليسه فيقول: ((وقد ظلت هيبة الأوزاعي في الشام تحتل قلوب أهله حتى إن الذهبي في الميزان تحرج من نقد الأوزاعي في ترجمته له واكتفى بأن يقول عن مسرور بن سعيد راوية الأوزاعي: غمزه أي هاجمه وطعن فيه ابن حبان فقال يروي عن الأوزاعي المناكير الكثيرة، أي أن الأوزاعي يروي الأحاديث المنكرة)).

والحق إن الإنسان ليعجب أشد العجب من جرأة هذا الرجل وأمثاله على الغش والتدليس، وذلك أن من يقرأ هذا الكلام يظن أن الذهبي كان يود أن يقدح في الأوزاعي ولكنه تهيب الأمر لمكانة الأوزاعي في قلوب الناس، بينما الصحيح أن الذهبي قد مدحه وأثنى عليه فقال: ((إمام ثقة وليس هو في الزهري كمالك وعُقيل)) [41] فالذهبي قد وصف الأوزاعي بأنه إمام ثقة، وقوله إنه ليس في الزهري كمالك وعقيل ليس قدحاً فيه، بل هو يقصد أنهما أثبت منه في الرواية عن الزهري، مع كونه هو ثقة أيضاً، وهذا عند علماء الحديث لا يعد جرحاً فضلاً عن أن يوحي بشيء مما أراد الكاتب أن ينسبه للأوزاعي رحمه الله، ولو كان الأمر كما أراد الكاتب أن يوهمنا لما أورده في تذكرة الحفاظ ولما سماه هناك شيخ الإسلام[42].

ثم إن الكاتب يورد كلمة قيلت في أحد الرواة عن الأوزاعي وهي قول ابن حبان عن مسرور: ((يروي عن الأوزاعي المناكير)) ليستدل بها على أن الأوزاعي نفسه كان يروي أحاديث منكرة، وهذا من الكاتب جهل شنيع فهل كل من رويت عنه المناكير يقال فيه إنه يروي أحاديث منكرة؟ وهل إذا قلنا إن فلاناً يروي عن عمر رضي الله عنه أحاديث منكرة يكون عمر نفسه راوياً لأحاديث منكرة؟، وإنما قصد ابن حبان الطعن في ذلك الراوي لا في الأوزاعي، وقد ذكر ابن حبان أبا عمرو الأوزاعي في الثقات وقال: ((وكان من فقهاء الشام وقرائهم وزهادهم ومرابطيهم)) [43]

2) ومما سود به الكاتب دراسته المزعومة قدحه في الإمام البخاري رحمه الله الذي اتفقت الأمة على إمامته وعدالته وعلى أن كتابه أصح كتاب بعد كتاب الله عز وجل، ومن افتراءاته في ذلك قوله عن البخاري رحمه الله: ((وجعله الذهبي ضمن الضعفاء والمتروكين في كتابه الذي يحمل نفس الاسم)).

ولا شك أن هذا كذب مفضوح؛ لأن البخاري الذي جعله الذهبي ضمن الضعفاء والمتروكين هو شخص آخر غير البخاري صاحب الصحيح، فإن نص كلام الذهبي هو: ((محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري قدم بغداد بعد الخمسمائة وكتب عنه جماعة، قال ابن الجوزي: كذاب، قلت: أما محمد بن إسماعيل الإمام مؤلف الصحيح فثقة، بعد ذا فما سلم من الكلام لأجل مسألة

(

(42) تذكرة الحفاظ (1/178).
(43) الثقات (7/62-63).

اللفظ تركه لأجلها أبو زرعة وأبو حاتم وهجره الذهلي)) [44]، وفي كتاب المغني يذكر الذهبي نحو كلامه السابق، غير أنه يدافع عن الإمام البخاري بصورة أقوى فيقول: ((فأما أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري مولى الجعفيين فحجة إمام ولا عبرة بترك أبي زرعة وأبي حاتم له من أجل اللفظ لأنه مجتهد في المسألة بل ومصيب)) [45].

ومن افتراءاته على الإمام البخاري أيضاً زعمه أنه كان يقول إن القرآن مخلوق، وهذا كذب صريح؛ فإن غاية ما اتُهم به البخاري أنه كان يقول باللفظ أي يقول: إن لفظي بالقرآن مخلوق، وحتى هذه لم تثبت عنه، فقد حدث محمد ابن نصر المروزي أنه سمع البخاري يقول: ((من زعم أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فهو كذاب)) [46].

وسبب هذا الذي قيل عنه أنه لما قدم نيسابور سُئل في هذه المسألة فقال: ((أفعالنا مخلوقة وألفاظنا من أفعالنا))، وهو يقصد بقوله (ألفاظنا) هنا حركة اللسان والشفاه وهذه مخلوقة بلا جدال، لكن الناس شغبوا عليه فقالوا إنه يقول لفظي بالقرآن مخلوق [47]، ومن هاهنا حذر محمد بن يحيى الذهلي من مجالسة البخاري والأخذ عنه، ولا شك أن البخاري بريء من هذه التهمة، وأن الذهلي قد أخطأ في نسبة ذلك إليه، وقد يكون ذلك من نزغ الشيطان بين هذين الإمامين، أو أنه نوع من الغيرة التي قد تقع بين العلماء والتي ينبغي على المسلمين عدم الالتفات إليها، قال الثوري رحمه الله: ((عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة، ومن لم يحفظ من أخبارهم إلا ما بدر من بعضهم في بعض على الحسد والهفوات والغضب والشهوات، دون أن يعنى بفضائلهم حرم التوفيق ودخل في الغيبة وحاد عن الطريق)) [48].

ومن أجل ذلك فإنه لما حذر محمد بن يحيى من مجالسة البخاري وانقطع الناس عنه فإن مسلماً رحمه الله لم ينقطع عنه لعلمه بجلالة البخاري وعدم صحة ما نسب إليه، ثم لما قال الذهلي: ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا أخذ مسلم رداءه فوق عمامته وقام على رؤوس الناس فبعث إلى الذهلي جميع ما كتبه عنه على ظهر جمال، ثم إن مسلماً رحمه الله قد أنصف - كما يقول ابن حجر - فلم يحدث في كتابه عن هذا ولا ذاك [49].

---

(44) ديوان الضعفاء والمتروكين (2/283) رقم الترجمة (3605).
(45) المغني في الضعفاء (2/165) رقم الترجمة (5311).
(46) انظر هدي الساري ص: 491.
(47) ينظر في قضية اللفظ كتابنا المنحة الإلهية تهذيب شرح الطحاوية هامش ص:119-120.
(48) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/199).

3) وكذلك لم يسلم مسلم رحمه الله من قلم ذلك الكاتب؛ فقد اتهمه في دراسته تلك بتلفيق سندٍ لحديث **(لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث)**، إذ يقول عن هذا الحديث ((أعلنه الأوزاعي بدون سند وبدون رواة في موقف عصيب ثم ما لبث أن رواه مسلم في صحيحه بعد أن منحه السند والعنعنة)).

هذا مع العلم أن مسلماً لم ينفرد برواية الحديث بل أخرجه أيضاً البخاري وغيره، لكن لما كان الكاتب قد طعن في البخاري على ما سبق بيانه، فإنه أبى إلا أن يبحث عن تهمة يلفقها لمسلم أيضاً حتى تضيع هيبة الصحيحين من نفوس المسلمين ويسهل عليه الطعن في السنة برمتها.

وليس لنا من تعليق على هذا الهراء إلا أن نقول إن هذا الكاتب قد تفوق على رفيق دربه وزميل ضلاله الهالك فرج فودة؛ فقد كان من طريقة فرج فودة في معارضته لحكم الإسلام وشريعته أن ينتقي بعض صفحات التاريخ الإسلامي التي قد يكون وقع فيها شيء من الظلم والطغيان ليعلن أن التاريخ الإسلامي كله على تلك الشاكلة، وأنه لا يُنتظر إذا طبقنا الشريعة إلا أن تعود تلك المظالم مرة أخرى، أما هذا الضال فإنه يعمد إلى الصفحات النقية البيضاء من تاريخ المسلمين ليحاول تشويهها وتلطيخها بما يفتريه على أهل الحق والعدل من الأكاذيب والافتراءات.

4) ثم إن هذا الرجل يستمر في جهالاته فيتقمص شخصية علماء الحديث ليحكم على الإسناد الذي روى به مسلمٌ الحديث المذكور فيأتي في ذلك بالعجب العجاب.

فهو مثلا يتكلم عن أبي بكر بن أبي شيبة شيخ مسلم في هذا الحديث فيقول: ((لقد بدأ بأبي بكر بن أبي شيبة واسمه الحقيقي عبد الرحمن بن عبد الملك وقد مات في حدود 220ه، وقال عنه الحاكم ليس بالمتين، وقال عنه أبو بكر بن أبي داود: ضعيف...)) إلخ ما ذكره، ولكن هذا المسكين لا يعلم أن كل ما ذكره لا قيمة له؛ لأن هذا الراوي الذي نقل بعض الأقوال في جرحه ليس هو ابن أبي شيبة الذي روى عنه مسلم، فالذي روى عنه مسلم هو عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الحافظ الثقة الثبت (انظر تهذيب التهذيب 3/252)، وأما هذا الذي تحدث عنه الكاتب فهو عبد الرحمن بن عبد الملك بن **شيبة**، **وليس ابن أبي شيبة** (انظر تهذيب التهذيب 3/390).

5) كما أن هذا الكاتب قد شنع على عكرمة مولى ابن عباس متهماً إياه باختراع حديث **(من بدل دينه فاقتلوه)**، وقد استغل الكاتب بعض ما قيل في عكرمة من أنه كان يرى رأي الخوارج أو أنه كان يكذب على ابن عباس، والحق أن عكرمة ثقة ولا يلتفت

---

(49) راجع فيما وقع بين البخاري والذهلي هدي الساري ص:490-491.

إلى ما قيل فيه، والحق أيضاً أنه يندر أن تجد راوياً لم يُتكلم فيه، ولكن أهل الإنصاف يمحصون ويدققون ولا يقبلون قول كل أحد إلا بدليل، وقد صنف الإمام الذهبي كتاباً بعنوان (معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد)، وقد ضمنه أسماء كثير من الرواة المشهورين الذين تكلم فيهم بغير حق، مبيناً عدم صحة ما قيل فيهم، وعد منهم عكرمة حيث ذكره في ص: 147 من هذا الكتاب، وقال عنه: ((صدوق حافظ عالم))، وأيضاً فإن كتاب ميزان الاعتدال قد وضعه الذهبي ليشمل كل من تُكلم فيه من الرواة سواء كان هذا الكلام حقاً أو باطلاً [50].

والمقصود بيان أنه قلَّ من الرواة من سلم من القدح فيه، والعبرة بعد ذلك بما استقر عليه نظر أهل العلم بهذا الشأن الذين محصوا وحققوا وبينوا الصواب من الخطأ، كما قال الإمام الطبري: ((لو كان كل من ادُعي عليه مذهب من المذاهب الرديئة ثبت عليه ما ادعي عليه به، وسقطت عدالته، وبطلت شهادته بذلك، للزم ترك أكثر محدثي الأمصار؛ لأنه ما منهم إلا وقد نسبه قوم إلى ما يرغب عنه)) [51].

ومجمل ما اتهم به عكرمة أنه كان يرى رأي الخوارج وأنه كان يكذب على ابن عباس، وقد بين الحافظ ابن حجر في هدي الساري عدم صحة ذلك عنه ونحن نورد هنا باختصار شيئاً مما ذكره الحافظ هناك.

فأما مسألة قوله برأي الخوارج فقد بين الحافظ عدم ثبوت ذلك عنه وأنه إنما كان يوافق في بعض المسائل فنسبوه إليهم، ونقل تبرئة عكرمة من هذه التهمة عن الإمام أحمد والعجلي وابن جرير الطبري وغيرهم.

وأما رميه بالكذب وخصوصاً على ابن عباس فإن منه ما لم يثبت عمن نقل عنه، وذلك كالذي روي عن ابن عمر أنه قال لنافع: ((لا تكذب عليَّ كما كذب عكرمة على ابن عباس))، فإن هذا لا يصح عن ابن عمر لأنه من رواية يحيى البكاء وهو متروك الحديث، ومنه ما قد قصد به الخطأ فإن أهل الحجاز كما يقول ابن حبان: يطلقون كذب في موضع أخطأ، وقد يقصد البعض الإنكار عليه في رواية معينة ولا يقتضي ذلك قدحاً فيه وتركاً لروايته بالكلية، وقد صحح الحافظ إسناد أثر فيه أن عكرمة قال لأبي أمامة بن سهل بن حنيف: أذكرك الله هل سمعت ابن عباس

---

(50) ومن جهل الكاتب المذكور أنه لا يعلم هذه الحقيقة ولذا فإنه لما ذكر أيوب بن أبي تميمة قال: ((ولم يذكره الذهبي في ميزان الاعتدال مع شهرته))، ولم يدر المسكين أن عدم ذكره في الميزان إنما لأنه إمام حافظ لم يتكلم فيه أحد، أي أن هذه الشهرة هي السبب في عدم إيراده في الميزان لأنه إنما اشتهر بالحفظ والإتقان.

(51) انظر هدي الساري ص: 428.

يقول ما حدثكم عني عكرمة فصدقوه فإنه لم يكذب عليَّ، فقال أبو أمامة: نعم، ثم نقل الحافظ توثيق عكرمة عن جم غفير من أئمة الجرح والتعديل، منهم أبو حاتم ويحيى بن معين والنسائي وأحمد بن حنبل والبخاري وإسحاق بن راهويه وغيرهم، ونقل عن ابن منده أنه قد عدل عكرمةَ أمةُ من التابعين منهم زيادة على سبعين رجلاً من خيار التابعين، وقال ابن عبد البر: كان عكرمة من جلة العلماء ولا يقدح فيه كلام من تكلم فيه لأنه لا حجة مع أحد تكلم فيه وقال يحيى بن معين: إذا رأيت إنساناً يقع في عكرمة فاتهمه على الإسلام(52).

6) وأخيراً يأبى ذلك الكاتب إلا أن يثبت جهله بلغة العرب وقواعدها؛ ففي معرض قدحه في حديث **(لا يحل دم امريء مسلم...)** يقول: ((... وصيغة الحديث ترى فيها الصنعة الأوزاعية التي تتيح للدولة العباسية قتل الثائرين عليها من الرجال، ولكن الأحكام التشريعية الإسلامية يأتي فيها النص على الرجال والنساء معاً كقوله تعالى: {**الزانية والزاني}**... أو يأتي لفظ الذين ليشمل الذكر والأنثى كقوله تعالى: {**والذين يرمون المحصنات}**... أما في حديث الأوزاعي الذي ذكره مسلم فهو يتحدث تحديداً عن الرجل الذي هو امرؤ مسلم يشهد، الثيب الزاني، التارك لدينه المفارق للجماعة، وعليه فإن المرأة لا عقوبة عليها في الأحوال الثلاثة، وبالتالي تصبح العقوبات القرآنية التي تحدثت عن النساء لاغية))، ومقصوده الطعن في الحديث لمخالفته للقرآن الكريم حسب فهمه السقيم.

والحق أن لفظ: امريء، وإن كان موضوعاً في أصله للرجل إلا أنه قد يشمل المرأة أيضاً من باب التغليب، وهذا باب معروف عند الملمين بلغة العرب، ومن أوضح الأمثلة على استعماله في حق الرجل والمرأة معاً قوله تعالى: {**كل امريء بما كسب رهين} (**الطور: 21)، أي كل إنسان مرتهن بعمله لا يُؤخذ بذنب غيره، ولا يمكن أن يكون هذا الحكم خاصاً بالرجل دون المرأة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى - في شأن الذين خاضوا في حديث الإفك -: {**لكل امريء منهم ما اكتسب من الإثم} (**النور: 11)، ولا شك أن لفظة امريء هنا قصد بها كل من خاض في الإفك من الرجال والنساء، وقد صح أنه كان من بينهم امرأة هي حمْنة بنت جحش؛ فقد قالت عائشة رضي الله عنها عن زينب بنت جحش: **(... فعصمها الله بالورع، وطفقت أختها حمنة تحارب لها فهلكت فيمن هلك من أصحاب الإفك)** (53).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: {**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها**

---

(52) انظر هدي الساري ص:426-430، وانظر أيضاً تهذيب التهذيب (4/167) وما بعدها،وتذكرة الحفاظ (1/ 95).

(53) أخرجه البخاري (4750) ومسلم (2770).

نصف ما ترك...} (النساء:176). فالآية الكريمة تبين أن الرجل الذي يورث كلالة أي يموت ولا ولد ولا والد له، ترث أخته نصف التركة، والسؤال الذي نوجهه للكاتب هو: ماذا لو أن امرأة ماتت ليس لها ولد ولا والد ولها أخت واحدة فكم فرض هذه الأخت؟

ولست أدري ماذا سيكون جوابه، ولكني أعلم أن جواب أهل العلم هنا هو أن هذه الأخت فرضها النصف أيضاً كما لو كان الميت رجلاً، لأن لفظ امريء يراد به هنا الرجل والمرأة جميعاً.

ومن جهل هذا الكاتب أنه يظن أن لفظ (الذين) في أصل معناه يشمل الذكر والأنثى، والصواب أنه موضوع لجمع الذكور فقط؛ بدليل وجود اسم موصول خاص بجماعة النساء وهو اللاتي أو اللائي، وإنما قد يرد لفظ (الذين) مراداً به الذكور والإناث على سبيل التغليب أيضاً، قال الثعالبي: ((قال الله عز وجل: {**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله** }، وقال عز وجل: {**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة}**، فعم بهذا الخطاب الرجال والنساء، وغلب الرجال وتغليبهم من سنن العرب)) [(54)].

وبعد:

فقد كانت تلك إشارات سريعة لبعض ما ذكره ذلك الكاتب في دراسته المزعومة، وقد كان القصد هو فقط إظهار جهل هذا الكاتب وأمثاله وتجرئهم على الحديث في شرع الله بغير علم، حتى يكون القاريء على بينة من منهج أولئك القوم الذين ما فتئوا يبثون سمومهم وأباطيلهم، حتى إذا انبرى لهم من يكشف باطلهم ويبين زيفهم، قامت قيامتهم وعلا ضجيجهم زاعمين أننا نريد أن نكمم أفواههم وأن نكسر أقلامهم وأن نمنعهم من الاجتهاد والإبداع.

(5)
فقه الدعوة
بين الأصول الشرعية والأفكار البشرية

دعوة الخلق إلى الله عبادة من أجل العبادات، وأهلها هم أحسن الناس قولاً إذا عملوا الصالحات وكانوا من المسلمين كما هو نص القرآن الحكيم: {**ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين}** (فصلت: 33).

وإذا استقر في ذهن الداعية هذا البعد التعبدي للدعوة إلى الله علم أنه لا يشرع في مجال الدعوة إلى الله إلا ما كان موافقاً لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

---

(54) فقه اللغة وأسرار العربية ص: 220.

وليس من شك في أن الحكمة ينبغي أن تكون منهاج المسلم في الدعوة إلى الله كما قال تعالى: {**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة...**} (النحل:125).

غير أننا لا نمل التذكير بأن مفهوم الحكمة أعم من أن يقصد به مجرد اتباع الرفق واللين كما يظن كثير من الناس في عصرنا هذا؛ وإنما تتمثل الحكمة في اتباع الأسلوب الأنسب في حينه، إذ الحكيم هو من يضع الشيء في موضعه، ولذا فقد عرف ابن القيم الحكمة بأنها ((فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي في الوقت الذي ينبغي)) [1]، وقال القرطبي في بيان معنى الحكمة: ((مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل... وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه)) [2].

كما أنه ليس من ضير على الداعية أن يتخير الأساليب المناسبة لمن يدعوهم وأن يستعين ببعض ما أفرزته العلوم الحديثة في علوم الاجتماع والإدارة وغيرها في معرفة أحسن الطرق للوصول إلى قلوب المدعوين وعقولهم، ولا شك أن هذا مما يعينه على أن يدعو بالحكمة التي هي كما أسلفنا وضع الشيء في موضعه.

غير أن ذلك كله يجب أن يكون في إطار ما أسلفناه من ضرورة تحكيم النصوص الشرعية في كل الأمور، حتى لا يقع الداعية في أمور يظنها من صميم الحكمة والصواب، وهي عند التحقيق أبعد ما تكون عن ذلك.

وقد قرأت منذ فترة كتاباً صدر في بعض بلاد الغرب يدعو إلى أن يستفيد الدعاة من الأساليب الحديثة في التنظيم والإدارة وغيرها [3]، وبدهي أنه ليس لنا من اعتراض على ذلك، غير أني قد وقفت في ذلك الكتاب على واقعة أوردها الكاتب تحت عنوان (الدعوة بين النظرية والتطبيق) رأيت أن فيها نموذجاً حياً يبين أهمية ما ذكرناه من ضرورة تقديم التأصيل الشرعي على ما قد يتوهم المرء بخبرته أنه من أسباب الحكمة في الدعوة إلى الله.

وملخص تلك الواقعة أن شيخاً كان يدرب طلابه على الدعوة إلى الله فكان يدرسهم نظرياً لمدة ستة أشهر، ثم يدربهم عملياً لمدة ثلاثة أشهر قبل أن ينطلقوا في مجال الدعوة، ولكن طالباً متعجلاً رأى أنه تكفيه الدراسة النظرية وأنه لا حاجة به إلى التدريب العملي، فانطلق رغم تحذير أستاذه يمارس الدعوة إلى الله، وذهب إلى قرية بعيدة فوجد خطيباً يخطب الجمعة، ولكنه ملأ خطبته بالكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فما كان من الطالب إلا أن وقف بعد الصلاة صائحاً أن هذا الإمام

---

[1] مدارج السالكين (2/479).

[2] الجامع لأحكام القرآن (3/330).

[3] هو كتاب دليل التدريب القيادي للدكتور هشام طالب، وهو من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

كاذب، فرد الإمام أن هذا الشاب كافر يستحق العقاب فقام جمهور المصلين على الشاب فأوسعوه ضرباً، فرجع إلى أستاذه بضمادات وعظام محطمة، فقال له شيخه دعني أرِك مثالاً عملياً في الدعوة إلى الله.

وفي الجمعة التالية ذهب الأستاذ مع تلميذه إلى نفس المسجد، وكرر الخطيب افتراءاته على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فما كان من الأستاذ إلا أن وقف بعد الصلاة وخاطب الناس قائلاً: إن خطيبكم رجل من أهل الجنة، وكل من يأخذ شعرة من لحيته سينال الجنة.

وعلى الفور هجم الناس على الإمام ينزعون شعر لحيته بقوة حتى تركوه مدمى الوجه منتوف اللحية، وعندئذ همس الشيخ في أذن الإمام: هل ستتوقف عن قول الأكاذيب على الله ورسوله؟ أم تريد عقاباً أكثر؟

وعندئذ اعترف الإمام بسوء فعله وندم على ما فعل، وأدرك الطالب خطأه، والتمس من الشيخ أن يمنحه الشهور الثلاثة المخصصة للتدريب العملي.

هذه هي الواقعة كما جاءت في الكتاب المشار إليه، وقد عقب المؤلف عليها بقوله: إن الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق.

ولعل النظرة العجلى في هذه القصة توحي للقارىء بمثل ما أراد راويها من إثبات خطأ الطالب الذي ظن أن الدراسة النظرية تكفيه، فكان من نتيجة ذلك أن لقي من أهل ذاك المسجد دروساً عمليةً شديدة ما بين ضرب ولكم، قبل أن يتعلم من أستاذه - عملياً - كيف تكون حكمة الشيوخ أقوى وأجدى من تسرع الشباب.

بيد أنني أزعم أن النظرة الفاحصة الموزونة بميزان الشرع ستحكم على الشيخ وتلميذه بغير ما سبق.

ذلك أن ما يؤخذ على التلميذ لا يزيد عن كونه قد أخطأ في ترتيب درجات النصح الشرعي؛ فقد بدأ بالقول الشديد، وقد كان الصواب أن يبدأ بالرفق واللين واللطف في العبارة، وكان يمكنه أيضاً أن يستميل من أهل المسجد في هدوء مَن يتوسم فيهم الخير حتى يعينوه على ما يريد.

فهذا ونحوه هو الذي يؤخذ على ذلك الشاب، بينما يمكننا أن نحصر في أسلوب الشيخ عدداً من المخالفات الشرعية التي يهون أمامها - بل أمام واحدة منها - ذلك الخطأ الذي ارتكبه التلميذ.

ويمكننا أن نجمل أخطاء ذلك الأستاذ في ما يلي:

1) أنه قد أدَّب الرجل بنتف لحيته، وهذا لا يجوز شرعاً حتى ولو كان ذلك من باب التعزير، لأنه تعزير أتى على مخالفة أمر الشارع بإعفاء اللحية، قال الماوردي عند كلامه عن التعزير وأحكامه: ((ويجوز أن يُحلق شعره، ولا يجوز أن تُحلق لحيته)) [4]، وجاء في كتاب الدليل وشرحه منار السبيل في باب التعزير: ((ويحرم حلق لحيته، وأخذ ماله، وقطع طرفه؛ لأن الشرع لم يأت بشيء من ذلك)) [5].

2) أنه لم يبدأ مع هذا الإمام بالوعظ والنصيحة، وقد اتفق العلماء على أنه لا يُغَيَّر المنكرُ باليد إلا إذا لم يُجدِ الوعظ باللسان.

3) أنه ضلَّل الناس وكذَبَهم حيث أوهمهم أن شيخهم رجل صالح بينما هو في الحقيقة رجل يكذب على الله ورسوله.

4) أنه أدخل في أذهان الناس مفاهيم باطلة أو رسخها في عقولهم إن كانت موجودة لديهم، وأعني بذلك قضية التبرك بشعر لحية هذا الإمام، فإن هذا الفعل لا يجوز.

5) أنه قد قال عن الخطيب إنه من أهل الجنة، ولا يجوز في عقيدة أهل السنة والجماعة أن يُشهد على معين أنه من أهل الجنة أو أنه من أهل النار، إلا من جاء بخصوصه نص شرعي، ثم إن هذا القول كذب ولا شك، وهذا الأستاذ أول من يعلم أنه كاذب؛ لأنه في قرارة نفسه لا يرى في ذلك الخطيب إلاشخصاً يكذب على الله ورسوله.

6) أنه جزم للمصلين بأن من يأخذ شعرة من لحية الرجل سينال الجنة، وهذا كذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وقع فيه ذلك الأستاذ من حيث أراد أن ينكر على من وقع في مثله.

وبعد...

فلعلنا بعد هذا البيان السريع لأخطاء ذلك الأستاذ يمكننا أن نقول: إنه إن كانت الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق، فإن أوسع منها الهوة بين التأصيل الشرعي وبين الاعتماد على التجربة البشرية في معرفة الأصوب من أساليب الدعوة إلى الله.

---

4) الأحكام السلطانية ص: 390.

5) منار السبيل (2/ 383).

(6)
حول مصطلح التطرف الديني

ذم الإسلام التشدد وعاب أهله، ونهى عن التنطع والغلو في الدين، ففي صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: **(إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه)** [1]، وعند مسلم من حديث ابن مسعود مرفوعاً: **(هلك المتنطعون) قالها صلى الله عليه وسلم ثلاثاً** [2]، والمتنطعون هم المتعمقون المشددون في غير موضع التشديد كما قال النووي رحمه الله[3].

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين)** [4].

وقد ظل المسلمون قروناً طويلة يعلمون أن دينهم قد نهى عن التشدد والغلو في الدين، حتى كانت هذه الأعصار الأخيرة ووفد علينا من بلاد الغرب ما وفد من أنماط المعرفة والسلوك، وكان مما وفد علينا مصطلح جديد هو مصطلح التطرف.

وتلقف الكثيرون هذا المصطلح فصار - بعد إضافة كلمة الديني إليه - علماً على من يراد وصفهم بالتشدد والتزمت والغلو في الدين.

ثم صار كلٌّ يضع في سلة التطرف من يراه متشدداً بالنسبة لما يراه هو لا بالنسبة لما تقتضيه النصوص الشرعية.

فقوم يرون في ستر المرأة وجهها نوعاً من التطرف الديني، بل قال بعضهم: إن ذلك ليس من الإسلام في شيء[5].

---

(1) سبق تخريجه ص: 77.
(2) أخرجه مسلم (2670) وأبو داود (4608) وأحمد (1/386).
(3) رياض الصالحين ص: 95.
(4) أخرجه النسائي (5/268) وابن ماجه (3029) وأحمد (1/215).
(5) القائل هو شيخ الأزهر الحالي الدكتور سيد طنطاوي، وقد سمعت منه هذا القول في حوالي العام 1409هـ حين كان مفتياً لمصر وذلك في برنامج تبثه إذاعة القاهرة بعنوان (لو كنت

وقوم يصمون كل من أعفى لحيته بأنه متطرف.

وقوم من العلمانيين يصفون بالتطرف كل من نادى بتطبيق شرع الله، ومنهم من ينادي بمنع أحاديث الشيخ الشعراوي من التلفاز لأنها تبذر في الشباب بذور التطرف.

وفريق من أهل الباطل يقسمون دعاة الإسلام إلى معتدلين ومتطرفين ثم يضغطون على (المعتدلين) ليكونوا معهم ضد هؤلاء المتطرفين، وإلا اتهموا بموالاة المتطرفين والدفاع عنهم، وما أدراك ما تعني هذه التهمة في بلاد قد غلب عليها الباطل والتنكر لشرع الله عز وجل.

وغني عن البيان أن أهل الباطل لا يريدون أن يروا من أصحاب الدعوة متطرفاً ولا معتدلاً، ولكنها سياسات مرحلية يجسدها القول السائر: أكلتُ يوم أكِل الثورُ الأبيض.

وإذن فقد صار هذا المصطلح الوافد تعبيراً مطاطاً يفسره كلٌ على حسب رغبته وهواه.

وأود في السطور التالية أن أتناول في عجالة صحة استعمال هذا المصطلح من حيث الشكل ثم من حيث المضمون.

أولاً: من حيث الشكل:

فمن حيث الشكل فإن المتطرف كما في المعجم الوسيط ((هو من أتى الطرف، وتطرف في كذا جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط)) [6].

فإذا كان المتطرف هو من أتى الطرف، فإنه ينبغي أن يطلق على كل من جافى الوسط سواء كان قد أتى الطرف الأيمن أو الطرف الأيسر.

ومعلوم أن أمة الإسلام هي بين غيرها الأمة الوسط، وكذلك أهل السنة والجماعة هم الوسط بين فرق الأمة، وشريعة الله وسط بين الغلو والتقصير، كما قال الإمام ابن القيم: ((وما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان، إما إلى تفريط وإضاعة، وإما إلى إفراط وغلو. ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد وهذا بتجاوزه الحد)) [7].

مكاني).

(6) المعجم الوسيط: مادة طرف.

(7) مدارج السالكين (2/ 496).

والمقصود أنه لا يصح تخصيص أهل الغلو بوصف التطرف، بل يجب - إن كان لابد من إطلاق هذا الوصف - أن يوصف به كلا الطرفين الغالي والجافي، فمن أفرط فقال مثلاً بتكفير مرتكب الكبيرة بإطلاق، يقابله من فرَّط فقال إنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وكلاهما متطرف هذا بإفراطه وذاك بتفريطه.

وكلا طرفي قصد الأمور ذميم

لذا نرى أنه ليس من العدل تخصيص أحد طرفي قصد الأمور بأنه متطرف، وإفراده بالذم والقدح دون الآخر.

ثانياً: من حيث المضمون:

هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فإن كثيراً مما يعده الناس تطرفاً وغلواً، ليس في الحقيقة كذلك بل هو محض الدين والإيمان، وذلك مثل القول بوجوب تحكيم شرع الله ونبذ القوانين الوضعية الكافرة التي ضربت على بلاد المسلمين، وكذلك إعفاء اللحية، وستر وجه المرأة، فإن الكثيرين حتى من المنسوبين للعلم الشرعي يزعمون أن تلك الأمور من قبيل التطرف والغلو المذموم.

وكذلك من الأمور التي تعد عند الناس غلواً وليست كذلك قيام بعض الأفراد بتغيير المنكرات بأيديهم، فقد صارت تهمة التطرف تطلق أكثر ما تطلق على أمثال هؤلاء المحتسبين، مع أن فعلهم هذا لا يعدو أن يكون تطبيقاً لأمر النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)** [8].

ومن المعلوم أن قوله (مَن) مِن صيغ العموم، وذلك يعني أن الخطاب موجه إلى كل فرد من المسلمين، وعلى من ادعى تخصيص طائفة معينة بشيء مما ورد بالحديث - كأن يكون التغيير باليد للحكام فقط - عليه أن يأتي بما يخصص عموم الحديث.

وقد بين الإمام النووي في شرح الحديث السابق أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص بأصحاب الولايات بل ذلك جائز لآحاد المسلمين ثم قال: ((قال إمام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين؛ فإن غير الولاة في العصر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية)) [9].

---

8) سبق تخريجه ص:100.
9) شرح صحيح مسلم (2/23).

وقال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: {**إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق...**} (آل عمران:21)، قال: ((أجمع المسلمون فيما ذكره ابن عبد البر أن المنكر واجب تغييره على كل من قدر عليه، وأنه إذا لم يلحقه بتغييره إلا اللوم الذي لا يتعدى إلى الأذى فإن ذلك لا يجب أن يمنعه من تغييره، فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه ليس عليه أكثر من ذلك)) [(10)].

ومن خلال هذه النصوص وغيرها مما لا يتسع المجال لبسطه[(11)] نجد أن قيام آحاد الرعية بتغيير المنكر بأيديهم ليس غلواً ولا تنطعاً بل هو مما أوجبه الله على هذه الأمة.

لكن يبقى القول بأنه لابد من الالتزام في ذلك بالشروط الشرعية التي ذكرها أهل العلم في هذا الباب، ومن أهمها قياس المصالح والمفاسد حتى لا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه.

وعليه فقد يتوجه الإنكار على بعض من لم يلتزم في تغييره بتلك الضوابط الشرعية، لكننا لا يمكننا أن نعتبر المسألة من حيث الأصل تطرفاً ولا غلواً.

وصفوة القول أني أدعو الدعاة والعلماء وغيرهم إلى نبذ هذا المصطلح الوافد الذميم بعدما رأينا عليه من ناحيتي الشكل والمضمون، ولنستبدل به ما ورد من الاصطلاحات الشرعية كالغلو والتنطع، هذا بعد التأكد من وجود ذلك الغلو بمقاييس الشرع الحنيف.

<u>وبعد...</u>

فقد كان ما سبق حواراً شرعياً ونداء إلى من تجمعنا بهم أرضية الاحتكام إلى الأدلة الشرعية مهما اختلفت آراؤنا وتباعدت اجتهاداتنا، لكن يبقى فريق من الناس لا شأن لهم بهذه الأدلة الشرعية ولا يجدي معهم ما سبق من حوار، ونعني بهم أولئك العلمانيين الذين جعلوا هدفهم ومبتغاهم تشويه صورة الدعاة ووصمهم بالتطرف مرة وبالأصولية أخرى وبالإرهاب ثالثة... إلى آخر تلك القائمة التي لا تنتهي.

وإلى هؤلاء نقول: إن دعاة الحق لا ترهبهم تشنيعاتكم، ولا تخيفهم تسمياتكم، فوالله لئن كانت الدعوة إلى الرجوع إلى شرع الله تطرفاً فأهلاً بهذا التطرف وإنا حينئذ لأول المتطرفين، ولنا سلف في الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي حين قال:

---

(10) الجامع لأحكام القرآن (4/48).

(11) ينظر كتاب حكم تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية للمؤلف.

يا راكباً قف بالمحصب من منى واهتف بقاعد خيفها والناهض
إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

وعلى كل حال فيبدو أن هذه التهمة - تهمة التطرف - كانت منذ نشأتها سلاحاً يشهره المستعمرون وأذنابهم في وجه كل من يحاول التصدي لهم ويطالب بحقوقه المضيعة، ثم صار أتباعهم اليوم يشهرونه في وجه دعاة الإسلام وهم الذين يمثلون الآن الصخرة المنيعة التي تقف في وجه مخططات الغرب الرامية للقضاء على الإسلام وأهله؛ وذلك أني عثرت على نص خطبة لمصطفى كامل - الزعيم الوطني المعروف - فأحببت أن أنقل طرفاً منها، نظراً لوجود بعض الشبه بين حاله وما نحن فيه الآن، وذلك حيث يقول: ((يروق لبعض الجهلاء والمسخرين لخدمة الإنجليز أن يلقبونا بالمتطرفين، نلقب بالمتطرفين لأننا نطالب بحقوق مصر واستقلالها...متطرفون لأننا رفعنا أصواتنا محتجين على فظيعة الفظائع في دنشواي وعارضنا السياسة الإنجليزية في دعاويها، ووقفنا في وجوه أعدائنا، والحق سلاحنا والصراحة عدتنا والإقدام مطيتنا... فإن كنا نعتبر متطرفين لأننا نعلن ذلك كله، ولأن هذه خطتنا فأكرم بالتطرف، ويا فخرنا أن نلقب بالمتطرفين)) [(12)].

هذا ما قاله مصطفى كامل لأذناب الاحتلال في عصره، وها نحن لا نزال نكرر مقالته لورثة أولئك الأذناب.

(7)
مفهوم الوسطية
وحقائق لا بد من الالتفات إليها

وسطية الإسلام بدهية لا تحتاج إلى كثير بيان، وكيف يحتاج إلى بيان ما أوضحه محكم التنزيل بأجلى بيان؛ كما قال تعالى: {**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً** } (البقرة:143)

وقد أفاض أهل العلم من السلف والخلف في بيان وسطية هذا الدين وبراءته من كل إفراط أو تفريط، ومن ذلك ما قاله الإمام الطبري رحمه الله: ((وأرى أن الله تعالى ذِكْرُه إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه غلوَّ النصارى الذين غلوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به، ولكنهم أهل توسط واعتدال

---

(12) من كتاب مصطفى كامل لعبد الرحمن الرافعي ص: 468-500.

فيه، فوصفهم الله بذلك إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها)) [1].

ويقول الإمام ابن القيم: ((ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين، والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له هذا بتقصيره عن الحد وهذا بتجاوزه الحد)) [2].

وكما أن أهل الإسلام وسط بين أهل الملل، فإن أهل السنة والجماعة وسط بين فرق الأمة ((فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة، وهم وسط في باب أفعال العباد بين الجبرية والقدرية وغيرهم، وفي باب الوعد والوعيد بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب أسماء الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرافضة والخوارج)) [3].

بيد أن مفهوم الوسطية في الإسلام قد تعرض كما تعرض غيره من المفاهيم إلى قدر غير يسير من الخلط والتشويه إنْ بحسن نية وإنْ بسوء نية.

فتحت دعوى وسطية الإسلام تميعت كثير من القضايا الإسلامية واختلط فيها الحق بالباطل، وضل عن معرفة الحق الكثيرون.

فنحن نجد بين الإسلاميين مثلاً من ينادي بالديمقراطية نظاماً للحكم، ثم لا يخجل من أن ينسب ذلك إلى الإسلام، بل يعتبر ذلك من وسطية الإسلام، وأنه لا يخالفه في ذلك إلا من شذ عن مجمل الخطاب الإسلامي العام، ونجد بعض أهل العلم المعاصرين يفتي بأن الإسلام لا يحرم النهج الديمقراطي، بل يقول إنه إن وصل الإسلاميون إلى الحكم ثم اختار الشعب غيرهم في انتخابات تالية فعليهم أن يتنازلوا طواعيةً عن الحكم لمن يحكم الناس بالعلمانية أو الشيوعية أو غيرها من المذاهب الأرضية.

ويوم أن أُعلن أن تركيا قد سحبت اعترافها بجامعة الأزهر، لم يجد رئيس جامعة الأزهر دفاعاً عن جامعته إلا أن يقول إنها تمثل الوسطية وتنبذ التطرف، هذا مع أن الحكومة التركية لم تقدم على قرارها المذكور خوفاً مما يسمونه بالتطرف، وطلباً للوسطية والاعتدال، بل القاصي والداني يعلم أنها إنما فعلت ذلك تنفيذاً لمباديء علمانيتها المعادية لكل ما هو إسلامي.

---

[1] تفسير الطبري (3/142).
[2] مدارج السالكين (2/496).
[3] العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، بشرح خليل هراس ص:124-132.

وليس من غرضي في هذه العجالة أن أستقصي مظاهر الخطأ في فهم قضية الوسطية، وإنما أريد هنا أن أذكر بعدة حقائق أرى أنها لابد من أن تكون ماثلة في الأذهان عند كل حديث عن قضية الوسطية:

الحقيقة الأولى:

أن الوسطية من الناحية اللغوية مصدر صناعي من الوسط وهو العدل الخيار، قال في القاموس: ((الوسط محركة من كل شيء أعدله))، وقال في النهاية: ((يقال هو من أوسط قومه أي من خيارهم))، ومنه قول الصديق رضي الله عنه يوم السقيفة عن قريش: **(هم أوسط العرب نسباً وداراً)** (4).

وعلى هذا المعنى اللغوي ينبغي أن تُفسر وسطية الإسلام، وبهذا التفسير جاءت السنة المطهرة، ففي الصحيح عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(يجيء نوح وأمته، فيقول الله تعالى: هل بلغت؟ فيقول نعم أي رب.فيقول لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: لا ما جاءنا من نبي. فيقول لنوح:من يشهد لك؟ فيقول: محمد صلى الله عليه وسلم وأمته. فنشهد أنه قد بلغ، وهو قوله جل ذكره {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس} والوسط العدل)** (5).

والشاهد من ذلك قوله (والوسط العدل)، وقد بين الحافظ في الفتح أن قوله (والوسط العدل) من كلام النبي: صلى الله عليه وسلم ، وليس مدرجاً كما توهم البعض(6).

وأيضاً فهذا التفسير هو المتسق مع كون هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، قال الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: {**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً }:** ((أي خياراً عدولاً، ويدل لأن الوسط الخيار العدول قوله تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس **}**...)) (7).

ثم إن تفسير الوسطية بالعدالة والخيرية هو المتفق مع مرتبة الشهادة التي نالتها هذه الأمة، فالشاهد لابد أن يكون عدلاً،

---

(4) أخرجه البخاري (6830).
(5) أخرجه البخاري (3339)،(4487)،(7349) والترمذي (2961) وابن ماجه (4284) وأحمد (3/58) وقد أخرج الحديث مختصراً مقتصراً على موضع الشاهد أحمد (3/9،32)، والطبري في التفسير (2165)،(2166)،(2167).
(6) فتح الباري (8/172).
(7) أضواء البيان (1/75).
(8) فتح الباري (13/316).

وفي فتح الباري: ((وشرط قبول الشهادة العدالة، وقد ثبتت لهم هذه الصفة بقوله وسطاً والوسط العدل)) [8].

وهذا التفسير مروي عن جمع غفير من السلف منهم ابن عباس ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم.[9]

وقد قال الطبري رحمه الله: ((فمعنى ذلك: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً عدولاً لتكونوا شهداء لأنبيائي ورسلي على أممهم بالبلاغ...)) [10].

وقال الحافظ ابن كثير: ((والوسط ههنا الخيار والأجود كما يقال قريش أوسط العرب نسباً وداراً أي خيرها، وكان رسول الله وسطاً في قومه، أي أشرفهم نسباً)) [11]، ثم استدل رحمه الله بحديث أبي سعيد السابق.

الحقيقة الثانية:

أن هذا الذي ذكرناه من أن الوسطية هي الخيرية لا ينافي ما صدرنا به الكلام من كون الوسط هو الجزء بين طرفين؛ إذ قد ظهر بالاستقراء صحة هذا المعنى أيضاً، لكنا نقول –والله أعلم– إن هذا المعنى للوسطية هو كالنتيجة لكون الإسلام وسطاً بالمعنى الأول، ذلك أن الله تعالى قد جعل شريعته الغراء هي الحق في مقابل أهواء البشر وضلالاتهم كما قال تعالى لرسوله الكريم: {**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**}. (الجاثية: 18)، ولما كانت أهواء البشر متناقضة يميل بعضها إلى الغلو وبعضها إلى التقصير، فإن الحق الذي هو شريعة الله لابد أن يكون وسطاً بين هذه الأهواء المتضاربة.

والمقصود من ذلك بيان أنه وإن كان الغالب أن يوجد في كل قضية طرفان مذمومان بينهما وسط ممدوح، إلا أن ذلك ليس بحتم لازم، ولا يقدح ذلك في فكرة الوسطية لأن معناها الأصلي وهو الخيرية موجود على كل حال.

ولذلك فإن ما يقرره أهل الفلسفة من أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، ليس صحيحاً على إطلاقه، فلئن صح أن تكون الشجاعة وسطاً بين الجبن والتهور، وأن يكون الكرم وسطاً بين الإسراف والبخل، إلى آخر ما ذكروه، فإن قاعدتهم لا تنطبق على مثل فضيلة الصدق وفضيلة العدل؛ فالصدق يقابله الكذب، ومثله العدل يقابله الظلم، وليس أي منهما وسطاً بين رذيلتين.

---

(9) انظر تفسير الطبري (3/144-145).

(10) المصدر السابق (3/145).

(11) تفسير القرآن العظيم (1/191).

وربما يجد الناظر وسطاً بين باطلين، ومع ذلك فليس هو بالحق بل هو باطل مثلهما، ألا ترى أن المعتزلة قد توسطوا في باب الأسماء بين الخوارج القائلين بتكفير أهل الكبائر، وبين المرجئة القائلين بأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، حيث قال المعتزلة إن مرتكب الكبيرة فاسق خرج من الإيمان لكنه لم يدخل في الكفر، فوسطية المعتزلة في هذه الجزئية ليست مما يمدح لما اقترن بها من الباطل مثل الحكم على أهل الكبائر بالخلود في النار، فهي وسطية تخالف الوسط الذي بمعنى الخيرية وهو الذي جاءت به نصوص الشرع الحنيف.

الحقيقة الثالثة:

أن وسطية الإسلام ليست بمعنى الوسط الحسابي، الذي يُعرِّفونه في علم الإحصاء المعاصر بأنه ناتج قسمة مجموع القيم على عددها، ولا هو بمعنى الوسيط وهو القيمة التي تقسم المجتمع إلى قسمين بحيث يكون ما قبلها مساوياً لما بعدها، أي أن الإسلام ليس وسطاً بمعنى أنه يحتوي على نسبة متساوية من كل من الطرفين، أو أنه يقف في نقطة تبعد بنفس المسافة عن كل من الطرفين.

فنحن نعلم مثلاً أن أهل السنة والجماعة وسط في باب الصفات بين المشبهة والمعطلة، ومع ذلك فمسافة ما بين أهل السنة وأهل التعطيل أبعد من مسافة ما بين أهل السنة وأهل التشبيه؛ قال في شرح الطحاوية: ((وشبهة النفي أردأ من شبهة التشبيه، فإن شبهة النفي رد وتكذيب لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشبهة التشبيه غلو ومجاوزة للحد فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم))[(12)].

وفي واقعنا المعاصر كان يقال دائماً إن الإسلام وسط في باب المال والاقتصاد بين الرأسمالية والشيوعية، ومع ذلك فالرأسمالية مع فسادها وضلالها أقرب منهجاً إلى الإسلام من الشيوعية، ولا يصح أن يقال إن الإسلام يقف في المنتصف تماماً بين الرأسمالية والشيوعية.

الحقيقة الرابعة:

أن الوسطية وصف ثبت لهذه الأمة بالجعل الإلهي القدري كما قال تعالى: {**وكذلك جعلناكم..**}، أي أن الوسطية ليست منهجاً في استنباط الأحكام، ولا هي حتى طريقة من طرق الترجيح التي قد يلجأ إليها المجتهد عند تعارض الأدلة أو عند تناقض الأقوال الواردة عن السلف في مسألة ما.

---

(12) شرح الطحاوية لابن أبي العز بتحقيق التركي والأرناؤوط ص: 259.

ومعنى ذلك أنه ليس على طالب الحق أن يسعى إلى الرأي الوسط في كل أمر يعرض له، وإنما الواجب عليه أن يسعى لمعرفة حكم الشرع عن طريق الأدلة الشرعية، فإذا وصل إليه كان هذا هو الوسط الذي أراده الله سمة من سمات هذه الملة.

وبعد...

فلعله قد استبان من هذه الحقائق التي ذكرناها بطلان ما يدعيه دعاة العصرية، الذين ينهجون نهجاً توفيقياً يحاولون فيه المواءمة بين حقائق الإسلام وبين ما يفد إلينا من ثقافة الغرب وحضارته، ولعله قد استبان أيضاً عدم صحة ما يبديه بعض الإسلاميين من تنازلات وتساهلات في الأحكام الشرعية بدعوى الحفاظ على مبدأ الوسيطة.

وعلى ذلك فلا يصح أن يجعل البعض من قضية الوسطية سيفاً مسلطاً على كل من خالفه، فيرميه بأنه قد غلا وخالف الوسطية والاعتدال، وقد يكون الحق أن ذاك المتهم بالغلو هو الأقرب إلى الصواب، وأن هذا الذي يدعي الوسطية هو المتساهل المفرِّط.

وإذا كنا قد لا نجد حيلة في إقناع أولئك الذين يريدون أن يُخضعوا الدين لمقتضيات العصر، فإن واجب النصيحة يلزمنا أن ننصح المتساهلين من المنتسبين للعلم والدعوة بأن يراجعوا مواقفهم وأن لا يسمحوا لضغط الواقع المرير الذي تعيشه الأمة بأن يؤثر على الرؤية الشرعية التي يجب أن تحتكم إلى مقتضى الدليل الشرعي، فما قضى الدليل بأنه غلو يخالف الوسطية فهو كذلك وما لا فلا.

وليعلم هؤلاء أن مما يعدونه مخالفة لمبدأ الوسطية ما قد وقع الإجماع على أنه الحق الذي ما بعده إلا الضلال، وأكتفي هنا بذكر مثال واحد يبين صحة ما أقول، وهو ما يتعلق بالموقف من أهل الكتاب في ديار المسلمين:

فإن الشريعة المطهرة قد جاءت بأحكام واضحة في شأن معاملة أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام منها:وجوب إلزامهم بأحكام الإسلام فيهم وعلى رأسها دفع الجزية كما قال تعالى: {**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** }. (التوبة: 29)، ومنها أنه يجب على المسلمين بغضهم وعدم موالاتهم كما قال تعالى: {**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض** }. (المائدة:51)، وقال: {**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله...**} (المجادلة:22).

لكن هذه الأحكام القطعية صارت عند بعض المنتسبين للعلم والدعوة في بعض بلاد المسلمين غلواً، وصار القائل بها متطرفاً مخالفاً لوسطية لإسلام تجب البراءة منه إن لم نقل يجب تحريض السلطات عليه، فها هو شيخ الأزهر (الشيخ طنطاوي) يزور كاتدرائية النصارى في القاهرة ليهنيء (الأنبا شنودة) بما يسمونه عيد الفصح ويصرح طبقاً لما أوردته جريد الحياة بتاريخ 24/12/1418هـ بأن ((اللقاء مع شنودة وقيادات الكنيسة يعبر عن الإخاء الصادق والمحبة الخالصة لوجه الله))، ويقول: ((إننا دائماً نلتقي حيث لا عداوة ولا بغضاء بين أي مسلم وأي مسيحي في مصر والقيادات الإسلامية والمسيحية متحابة، بل وأصدقاء))، أما المفتي (الشيخ نصر فريد) فقد قال في نفس اللقاء: ((إن لقاءنا مع البابا وقيادات الكنيسة هو تجسيد لوحدة هدف المصريين جميعاً ونموذج عملي للعالم كله على تسامح مصر الديني ونبذها بل وتحريمها التعصب والفرقة والانقسام بسبب العقائد)).

وكذلك قد اعتادت إحدى الجماعات الإسلامية بمصر أن ترسل إلى الكنيسة وفداً في كل عيد من أعياد النصارى لتهنئتهم به، وقد أصدرت تلك الجماعة منذ سنوات بياناً تبين فيه موقفها من الأقباط فكان مما جاء فيه أن الجماعة ترى: ((أن المواطنة أو الجنسية التي تمنحها الدولة لرعاياها حلت محل مفهوم أهل الذمة، وأن هذه المواطنة أساسها المشاركة الكاملة والمساواة التامة في الحقوق والواجبات...)) [13].

وهذا - الذي يزعمون أنه من وسطية الإسلام واعتداله - باطل بيِّن البطلان يرده ما أوردناه من الآيات وغيرها من أدلة بغض الكافرين وإلزامهم بدفع الجزية وعدم مساواتهم بأهل الإسلام، وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة (1/541): ((وأما من لم يفرق بين اليهود والنصارى وسائر الكفرة وبين المسلمين إلا بالوطن وجعل أحكامهم واحدة فهو كافر)).

بل إن مجرد تهنئة أولئك النصارى بأعيادهم مما وقع الاتفاق على تحريمه كما ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله، كما بين إن فاعله إن سلم من الكفر فهو من المحرمات وهو بمنزلة أن يهنئهم بسجودهم للصليب [14]، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

(13) نشر البيان بجريدة الحياة عدد 30/2 /1415هـ
(14) انظر أحكام أهل الذمة (1/205).